

Sph 237/5
HEINTEL

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 237. BAND 5. ABHANDLUNG

VERÖFFENTLICHUNGEN DER KOMMISSION FÜR GESCHICHTE DER ERZIEHUNG
UND DES UNTERRICHTS / HEFT 5
HERAUSGEGEBEN VON RICHARD MEISTER

ROBERT REININGER
NACHGELASSENE PHILOSOPHISCHE APHORISMEN
AUS DEN JAHREN 1948—1954

HERAUSGEGEBEN
VON
ERICH HEINTEL

VORGELEGT IN DER SITZUNG AM 29. APRIL 1960

Cedruckt mit Unterstützung des Vereins der Freunde der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften

WIEN 1961
HERMANN BÖHLAUS NACHF. / GRAZ-WIEN-KÖLN
KOMMISSIONSVERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN

- Arnim, H. v.:** Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. 8°. 1924 (Sph 200/1) 32.—
- Die drei aristotelischen Ethiken. 8°. 1924 (Sph 202/2) 44.—
- Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik. 8°. 1926 (Sph 204/3) 52.—
- Das Ethische in Aristoteles' Topik. 8°. 1927 (Sph 205/4) 32.—
- Eudemische Ethik und Metaphysik. 8°. 1928 (Sph 207/5) 16.—
- Nochmals die aristotelischen Ethiken (Gegen W. Jäger. Zur Abwehr). 8°. 1929 (Sph 209/2) 16.—
- Die sprachliche Forschung als Grundlage der Chronologie der platonischen Dialoge und der 'Kratylos'. 8°. 1930 (Sph 210/4) 8.—
- Der neueste Versuch, die Magna Moralia als unecht zu erweisen. 8°. 1929 (Sph 211/2) 16.—
- Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles. 8°. 1931 (Sph 212/5) 24.—
- Babinger, F.:** Drei Stadtansichten von Konstantinopel, Galata ('Pera') und Skutari aus dem Ende des 16. Jh. 4°. 1960 (Dph 77/3) 72.—
- Ein weiteres Sultansbild von Gentile Bellini. 8°. 1961 (Sph 237/3) 20.—
- Beyschlag, S.:** Die Wr. Genesis. Idee, Stoff u. Form. 8°. 1942 (Sph 220/3) 32.—
- Braun, E.:** Aristoteles über Bürger- und Menschentugend. Zu Politica III 4 und 5. 8°. 1961 (Sph 236/2) 32.—
- Bulhart, V.:** Tertullian-Studien. 8°. 1957 (Sph 231/5) 32.—
- Dold, A.:** Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sog. 'Sortes Sangallenses') auf Grund neuer Lesung herausgegeben, 8° 1948 (Sph. 225/4) 24.—
- Dörner, F.:** Bericht über eine Reise in Bithynien. 4°. 1952 (Dph 75/1) 140.—
- Egermann, F.:** Die Proömien zu den Werken des Sallust. 8° (Sph 214/3) 28.—
- Egger, R.:** Aus dem Leben der donauländischen Wehrbauern. 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 1) 8.—
- Catacumbas und andere Flurnamen in der Umgebung Roms. 8°. 1950 (Anz. 87/Nr. 10) 6.—
- Bemerkungen zum Territorium römischer Festungen. 8°. 1951 (So. 10 aus Anz. 88/Nr. 18) 10.—
- Eine Militärschießerei valentin. Zeit. 8°. 1954 (So. 4 aus Anz. 91/Nr. 5) 8.—
- Das Labarum, die Kaiserstandarte der Spätantike. 8°. 1960 (Sph 234/1) 18.—
- Die Stadt auf dem Magdalensberg, ein Großhandelsplatz. 1961 (Dph. 79) 56.—
- Gerstinger, H.:** Pamprepios von Panopolis. 8°. 1928 (Sph 208/3) 32.—
- Eine Grunderwerbsapographie bei der Bibliothek Enkteeson von Her-mupolis Magna aus dem Jahre 319 n. Chr. 8°. 1950 (Anz. 87/Nr. 20) 12.—
- Gohlke, P.:** Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik. 8°. 1944 (Sph 223/2) 32.—
- Gschnitzer, F.:** Gemeinde und Herrschaft. Von den Grundformen griechischer Staatsordnung. 8°. 1960 (Sph 235/3) 36.—
- Gschnitzer, F. und Keil, J.:** Neue Inschriften aus Lydien. 8°. 1956 (So. 11 aus Anz. 93/Nr. 18) 14.—
- Havers, W.:** Neuere Literatur zum Sprachtabu. 8°. 1946 (Sph 223/5) 62.—
- Heberdey, R.:** Termessische Studien. 4°. 1930 (Dph 69/3) 100.—
- Herrmann, P.:** Neue Inschriften zur histor. Landeskunde von Lydien und angrenzenden Gebieten. 4°. 1959 (Dph 77/1) 32.—
- Herrmann, Th.:** Problem und Begriff der Ganzheit in der Psychologie. 8° 1957 (Sph 231/3) 44.—
- Höfler, A.:** Naturwissenschaft und Philosophie. I. 8°. 1920 (Sph 191/3) 32.—
- II. 8°. 1921 (Sph 196/1) 40.—
- Holzinger, K. v.:** Erklärungen umstrittener Stellen des Aristophanes. I. 8°. 1929 (Sph 208/5) S 24.—. II. 8°. 1933 (Sph 215/1) 24.—
- Erklärungen zu einigen Stellen der Offenbarung Johannis und der Sybillinischen Orakel. 8°. 1936 (Sph 216/3) 24.—
- Krit.-exeg. Kommentar zu Aristophanes' Plutos. 8°. 1941 (Sph 218/3) 60.—
- Vorstudien zu Demetrios Triklinios. 8°. 1939 (Sph 217/4) 24.—
- Hopfner, Th.:** Thomas Magister, Demetrios Triklinios, Manuel Moschopoulos. Eine Studie über ihren Sprachgebrauch. 8°. 1919 (Sph 172/3) 20.—
- Kainz, F.:** Linguistisches und Sprachpathologisches zum Problem der sprachlichen Fehlleistungen. 8°. 1956 (Sph 230/5) 48.—
- Karabacek, J. v.:** Abendländische Kultur zu Konstantinopel im 15. und 16. Jh. I. und II. 4°. 1918 (Dph 62/1) 128.—
- Keil, J.:** Der Grabherr des Mausoleums von Belevi. 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 4) 4.—
- Das Unterrichtswesen im antiken Ephesos. 8°. 1951 (So. 16 aus Anz. 88/Nr. 22) 4.—
- Denkmäler des Serapiskultes in Ephesos. 8°. 1954 (So. 11 Anz. 90/Nr. 17) 12.—

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 237. BAND 5. ABHANDLUNG

VERÖFFENTLICHUNGEN DER KOMMISSION FÜR GESCHICHTE DER ERZIEHUNG
UND DES UNTERRICHTS / HEFT 5
HERAUSGEGEBEN VON RICHARD MEISTER

ROBERT REININGER

**NACHGELASSENE PHILOSOPHISCHE APHORISMEN
AUS DEN JAHREN 1948—1954**

HERAUSGEGEBEN
VON
ERICH HEINTEL

VORGELEGT IN DER SITZUNG AM 29. APRIL 1960

Gedruckt mit Unterstützung des Vereins der Freunde der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften

WIEN 1961

HERMANN BÖHLAUS NACHF. / GRAZ-WIEN-KÖLN
KOMMISSIONSVERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN

Inhaltsverzeichnis:

I.

1. Vorrede des Herausgebers	5
2. Einleitung des Herausgebers.....	6
3. Rede des Herausgebers anlässlich der von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Philosophischen Fakultät und der Philosophischen Gesellschaft Wien veranstalteten Gedenkfeier für Robert Reininger am 3. November 1955	9

II.

Philosophische Aphorismen aus dem Nachlaß Robert Reiningers:	23
1. Ausgearbeitete kleine Abhandlungen:.....	23
a. Denken und Sein	23
b. Bewußtsein	25
c. Das Gegenüber	29
d. Philosophie	31
2. Aphorismen vom 9. IV. 1948 bis 3. III. 1949	34
3. Aphorismen vom 8. III. 1949 bis 2. II. 1950	106
4. Aphorismen vom 27. II. 1950 bis 28. III. 1954	171

III.

1. Alphabetisches Verzeichnis der Überschriften der Aphorismen	217
2. Bibliographie Robert Reiningers	227

Digitized by the Internet Archive
in 2023



H. Reimiger

I.

1. Vorrede des Herausgebers

Am 17. Mai 1955 starb Universitätsprofessor Dr. Robert Reininger im sechsundachtzigsten Lebensjahr. Bis Ende März 1954 hat er in der gewohnten Weise täglich seine philosophischen Gedanken aufgezeichnet: sie sollten für ein letztes grundlegendes Werk gesammelt werden, in dem Reininger noch einmal die Fundamente seines eigenen Systems darzustellen und der philosophischen Öffentlichkeit vorzulegen gedachte. Es ist erstaunlich, mit welcher Unvoreingenommenheit gegen sich selber Reininger diese Aufgabe in Angriff genommen hat. Wenn auch die Sicht der Probleme dieselbe ist wie diejenige der zu Reiningers Lebzeiten veröffentlichten Werke (siehe Bibliographie am Ende dieses Buches), so findet sich doch eine Reihe neuer und interessanter Formulierungen und an vielen Stellen eine Differenzierung und Vertiefung gerade der grundlegenden Ansätze. Daher wird mit der Herausgabe seines Nachlasses nicht nur den Freunden und Schülern Reiningers sein letztes System dargebracht, sondern allen Interessenten der wissenschaftlichen Philosophie unserer Tage ein Dienst erwiesen. So hofft es jedenfalls der Herausgeber. Er dankt an dieser Stelle aufrichtig der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und ihrem Präsidenten, Herrn Hofrat Universitätsprofessor Dr. Richard Meister, für die Übernahme und die finanzielle Unterstützung der Drucklegung. Er dankt weiterhin Herrn Dr. Heinrich Kleiner für die uneigennützig Mithilfe bei der Ausarbeitung des Manuskripts. Schüler und Enkelschüler Reiningers haben in der vereinten Bemühung um seinen Nachlaß noch einmal die Freude gehabt, vieles in der Erinnerung wach werden zu lassen, was sie in so mancher Stunde des philosophischen Gesprächs mit dem Verstorbenen vereint hat.

Wien, im Dezember 1960

Erich Heintel

2. Einleitung des Herausgebers

Reiningers Nachlaß ist sehr umfangreich. Es sind Aufzeichnungen erhalten, die sich über viele Jahrzehnte seines Denkens erstrecken. Sie sind zum Großteil in die von Reiningger veröffentlichten Bücher und Schriften eingegangen, zum Teil hat sie Reiningger ohne Zweifel mit Absicht unberücksichtigt gelassen, da sie durch die Entwicklung seines Denkens überholt wurden. Die Gattin, Frau Luise Reiningger, die „verständnisvolle Gehilfin in der Niederschrift aller seiner Werke“ (siehe Widmung in der „Metaphysik der Wirklichkeit“, 2. Aufl.) hat nach dem Tode ihres Mannes dem Herausgeber drei, ca. 60 Blatt starke, handgeschriebene Hefte, vom übrigen Nachlaß gesondert, überreicht, mit dem Hinweis, daß sie die letzten Aufzeichnungen Reiningers enthielten und daß er selber diese als Grundlage für ein neues Werk vorgesehen habe. Er hätte das Diktat dieses neuen Werkes noch gerade vor seiner Todeskrankheit begonnen. Für den Herausgeber war daher im Sinne Reiningers selber eine Beschränkung auf diese Teile seines wissenschaftlichen Nachlasses geboten. Für diese Beschränkung sprach auch noch ein weiterer Grund: die Aufzeichnungen in diesen drei Heften stammen nämlich alle aus der Zeit nach der Veröffentlichung des Hauptwerkes Reiningers in zweiter Auflage, nämlich der „Metaphysik der Wirklichkeit“. Diese erschien zweibändig in den Jahren 1947/48, im achtzigsten Lebensjahr ihres Autors. Die durch Reiningers Gattin überlieferte Anweisung, nur diese Aufzeichnungen herauszugeben, beinhaltete daher wohl auch den Wunsch, im Nachlaß nichts zu veröffentlichen, was Reiningger aus früheren Aufzeichnungen nicht selber in seine Werke hat eingehen lassen.

Die Niederschriften reichen bis in das fünfundachtzigste Lebensjahr Reiningers. Krankheiten in den letzten Jahren bedingen oft größere Unterbrechungen, doch zeigen erst die Aufzeichnungen der letzten beiden Jahre Zeichen der nachlassenden Denkkraft, insbesondere durch häufige Wiederholungen, wobei der Gedankengang nicht recht weiterschreiten will. Auch die Festigkeit der Schriftzüge nimmt in gleichem Maße ab. Zum Teil sind die Wiederholungen freilich auch darauf zurückzuführen, daß Reiningger infolge der zunehmenden Schwäche seiner Augen das Niedersgeschriebene selber kaum mehr lesend revidieren konnte. Die Lebendigkeit und Intensität seines Denkens bis in die letzten Tage der Niederschrift kann der nachstehenden Veröffentlichung ent-

nommen werden. Wie schon in der Vorrede kurz bemerkt wurde, sind Reiningers nachgelassene Aufzeichnungen eine neuerliche Reflexion auf die systematischen Grundlagen seines Lebenswerkes. Er scheut dabei keineswegs vor kritischer Stellungnahme gegen sein eigenes Denken zurück. Stärker als bisher tritt der sprachkritische Aspekt der Reiningerschen Philosophie in den Vordergrund. Wenn sich auch in dem Nachlaßwerk Reiningers kein grundsätzlich neuer Ansatz findet, so enthält dieses doch eine große Anzahl vertiefender und auch pädagogisch glücklicher Formulierungen, die über den Kreis der Schüler und Freunde Reiningers hinaus Interesse beanspruchen können. Die Würdigung der Denkerpersönlichkeit Reiningers und eine kurze Einführung in seine Philosophie gibt die nachstehende Rede des Herausgebers, die auf Wunsch des Herrn Präsidenten der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Hofrat Universitätsprofessor Dr. Richard Meister, wörtlich abgedruckt wurde. Auf das Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen Reiningers am Schluß dieses Buches wurde ebenfalls in der Vorrede schon hingewiesen. Ein alphabetisches Register der Titel aller abgedruckten Aphorismen soll das Aufsuchen der behandelten Themen erleichtern.

Wir kommen damit zu einigen Hinweisen auf die Textgestaltung des Nachlaßwerkes: Reininger pflegte seine Bücher so auszuarbeiten, daß er zunächst in täglichen Bemühungen handschriftliche Eintragungen unter bestimmten Arbeitstiteln in mit römischen Ziffern nummerierten Heften (Umfang ca. 60 Blatt) vornahm. Nach den jeweiligen Aufzeichnungen steht gewöhnlich auch das Datum. Eine Seite, die die ebenso ästhetisch ansprechenden, wie genauen, um nicht zu sagen minutiösen, Schriftzüge Reiningers zeigt, findet sich in Originalgröße, nebst einem Bildnis des Philosophen aus dem Jahre 1940, dem vorliegenden Werk vorangestellt. Reininger pflegte bei diesen Eintragungen jeweils nur die rechte Blattseite bei aufgeschlagenem Heft zu beschreiben. Die linke Blattseite blieb frei für meist durchnummerierte oder sonst mit zuordnenden Zeichen versehene Anmerkungen, die Reininger beim Durchlesen der schon formulierten Ausführungen des Haupttextes, manchmal auch zu späteren Zeitpunkten, hinzufügte. Diese sind zum Teil lediglich Einschaltungen in die Sätze der rechts stehenden früheren Ausführungen, teilweise sind sie auch Ergänzungen in ganzen Sätzen, teilweise auch in sich geschlossene Abschnitte, oft auch Verbesserungen, Variationen, Änderungen und kritische Reflexionen. Bei der Herausgabe wurden im allgemeinen bloße

Einschießel und sinngemäße Ergänzungen an die betreffende Stelle des rechts stehenden zusammenhängenden Textes angefügt; was sich in dieser Weise nicht unterbringen ließ, wurde in selbständigen Anmerkungen zu den betreffenden Aphorismen zusammengefaßt. Die einheitliche Numerierung dieser Anmerkungen in arabischen Ziffern stammt vom Herausgeber. Bei den im Sinne Reiningers vorgenommenen Einrückungen bzw. Veränderungen war gelegentlich auch die Veränderung der Interpunktionszeichen notwendig. Manches Einschießel wurde an die von Reininger gewünschte Stelle in Klammern beigelegt. Alle von dem Herausgeber stammenden — im übrigen geringfügigen — Zusätze stehen in eckigen Klammern. Arabische Zahlenangaben an der linken Seite des Satzbildes geben die Seiten der Hefte Reiningers an, wobei nur die den eigentlichen Text bringende rechte Schreibseite berücksichtigt wurde. Wörtliche oder fast wörtliche Wiederholungen, insbesondere gegen das Ende der nachgelassenen Aufzeichnungen, wurden weggelassen. Ebenso mußten einzelne Worte, die lediglich Gedächtnisstützen für weiterhin beabsichtigte Ergänzungen darstellten, unberücksichtigt bleiben. Es fehlt jedoch in dem vorliegenden Werk kein einziger wesentlicher Zusammenhang der nachgelassenen Aufzeichnungen. Bei Reiningers klarer Schrift ergaben sich im großen und ganzen nicht allzu viele Schwierigkeiten der Textaufnahme: lediglich die von ihm gebrauchten Abkürzungen und gelegentliche Verschreibungen, die mit zunehmender Augenschwäche häufiger werden, stellten den Herausgeber vor gewisse Probleme. Er hofft jedoch, aus seiner Kenntnis des Gesamtwerkes Reiningers in diesen Auflösungen von Abkürzungen und Verschreibungen nirgends gegen den Geist der Philosophie Reiningers verstoßen zu haben. Eigenhändige Unterstreichungen Reiningers sind im Druck durch Kursivschrift hervorgehoben, die Arbeitstitel stammen durchwegs von Reininger selbst und sind daher auch im genauen Wortlaut den Aphorismen vorangestellt. Von den Weglassungen abgesehen, stehen Reiningers Gedankengänge genau in der Reihenfolge, wie sie sich in den nachgelassenen Heften gefunden haben. Gelegentliche Verweisungen Reiningers bei einem Aphorismus auf frühere oder spätere Aphorismen konnten wegfallen, da das alphabetische Verzeichnis der Überschriften aller Aphorismen diese Verweisungen durchgehend und systematisch gibt.

Reininger pflegte auf der Grundlage seiner Aufzeichnungshäfte weiterhin dann zusammengehörige Aphorismen zu Kapiteln

und Abschnitten seiner Bücher zusammenzustellen und vom Text der Hefte her direkt seiner Frau in die Schreibmaschine zu diktieren, wobei freilich auch dieser maschinengeschriebene Text gewöhnlich noch überarbeitet wurde. Durch diesen Vorgang erklärt sich wohl auch die Vollendetheit des Reiningerschen Stiles wissenschaftlicher Philosophie in seinen Werken. Eine erste solche Reinschrift stellen die unter II/1 veröffentlichten kleinen Abhandlungen dar, deren eine, „Philosophie“, in dem Almanach der Stadt Wien 1957 erschienen ist. In ihr finden sich auch die Sätze, in denen Reininger das Schicksal der Philosophie und insbesondere auch das Schicksal seines eigenen Denkens formuliert hat:

„Das Durchstoßen durch die Metaphorik der Sprache ist eine der wesentlichsten Aufgaben der Philosophie. Ihre Tragik ist, daß sie sich selbst wieder nur in kategorial geformten Sätzen auszudrücken vermag, die auch ihrerseits ein solches Durchblicken erfordern. Der Schleier der Maya läßt sich nicht endgültig heben, er kann nur als Schleier erkannt werden. Das bedingt aber auch, daß die Sätze der Transzendentalphilosophie nicht allzu massiv ‚wörtlich‘ genommen werden dürfen, sondern mit zarten Händen angefaßt sein wollen. Sonst besteht auch in ihr die ernste Gefahr, dem Zauber der Worte zu unterliegen.“ Erich Heint el

3. Rede,

gehalten von Universitätsprofessor Dr. Erich Heint el

im Rahmen der von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, der Philosophischen Fakultät der Universität Wien und der Philosophischen Gesellschaft Wien, am 3. November 1955 mit dem Beginn um 11 Uhr, im Sitzungssaal des Akademischen Senats der Universität Wien, abgehaltenen Gedenkfeier für
Universitätsprofessor Dr. Robert Re i n i n g e r

Hochverehrte Anwesende!

Im Anschluß an die Ausführungen des Herrn Dekans über das Wirken Reiningers an unserer Universität, im Anschluß auch an die Ausführungen des Herrn Präsidenten Meister über die Entstehung und den Inhalt der Hauptwerke Reiningers, soll nun noch der Versuch gemacht werden, das Werk Reiningers in seinem systematischen Anspruch zu würdigen, insbesondere auch seine Eigenart und seine Eigenständigkeit im Rahmen der neuzeitlichen Bemühungen um die philosophischen Grundlagenprobleme heraus-

zustellen. Ich muß mich dabei auf die wesentlichsten systematischen Probleme des Gesamtwerkes Reiningers beschränken, wobei ich mich bei der Auswahl und der Akzentuierung der Zusammenhänge auch auf viele freundschaftliche Gespräche und außerdem auf vorhandene Aufzeichnungen aus dem Nachlaß stützen kann, der bezeugt, wie gerade die zentralen Probleme des philosophischen Systems Reininger bis in die letzten Tage seines Lebens beschäftigten und beunruhigten — im Hinblick auf sein abgerundetes und nach Menschenmaß vollendetes Lebenswerk, eine bemerkenswerte Tatsache.

Dazu darf ich vielleicht noch einige Worte als Schüler Reiningers vorbringen. Für alle, die das Glück hatten, daß sich Reininger ihnen auch persönlich aufgeschlossen hat — was im übrigen bei der zurückhaltenden, man möchte fast sagen, schamhaft-herben Art seiner Persönlichkeit in der Regel nur an der Sache, das heißt an der Philosophie geschah —, für diese alle war es immer wieder erstaunlich, wie sehr sich äußere Zucht und inneres Glühen für seine Sache in dieser Persönlichkeit vereinigten und forderten. Nie bestand für Reininger die Gefahr, in einmal ausgeprägten Formen seines Werkes zu erstarren, nie freilich auch kam das Drängen und Ringen des philosophischen Eros in der ausgereiften Gestalt seiner gedanklichen Kundgabe unmittelbar, die Form sprengend, zum Ausdruck. Noch knapp vor seiner Emeritierung hat mir Reininger gesagt, daß er in keine Vorlesung ohne innere Spannung (wie fern aller Routine des durch Jahrzehnte Lehrenden!) eintrete. Die scheinbar druckfertige Darbietung in diesen Vorlesungen beruhte lediglich auf skizzenartigen Aufzeichnungen und wurde immer erst im mitdenkenden Vortrag eigentlich formuliert. Ähnlich wie auf dichterischem Gebiet Adalbert Stifter, aus dessen Heimat die Vorfahren des Philosophen stammen, hat es Reininger als Denker nicht notwendig gehabt, nach heute beliebten Vorbildern mit raffinierten sprachlichen Effekten die Wirkung seiner Philosophie zu steigern. Drängt sich doch in diesen Effekten häufig nur die an Zeit und Sache scheiternde Persönlichkeit in ihrer schreienden Problematik hervor. Was wir auch heute wiederum von dem oft mit Unrecht geschmähten 19. Jahrhundert lernen können, daß nämlich Kraft und Gewicht des Ausdrucks in der Echtheit und Substanz des sachlichen Anliegens wurzeln und gründen, das lehrt uns auf philosophischem Gebiet, soweit wir für diese Dinge überhaupt ein Organ besitzen, das Lebenswerk Reiningers. Doch ich muß nun selber rasch zur Sache kommen.

Reininger hat seine systematischen Forschungen, dem „Weltbegriff“ Kants von der Philosophie entsprechend, in eine übersichtliche Ordnung gebracht. Kant formuliert diesen Weltbegriff der Philosophie, zum Unterschied von ihrem Schulbegriff, durch drei Fragen: I. Was kann ich wissen? II. Was soll ich tun? III. Was darf ich hoffen? — Grundlegend für seine Stellungnahme zur zweiten und dritten Frage ist für Reininger die Auflösung des ersten Problemkreises, der uns daher auch vorzüglich beschäftigen muß. Es gilt zunächst dem Wissen zu geben, was dem Wissen gebührt. Auch die Grenzen dieses Wissens gegen andere Bereiche des menschlichen Daseins, etwa die sittliche Entscheidung oder den religiösen Glauben hin, ist zunächst ein theoretisches Problem. „Philosophie als Prinzipienwissen und zugleich Grenzwissen“ bietet sich so als erste Charakteristik der Bestrebungen Reiningers im Rahmen jener ersten Frage Kants an. Es handelt sich hier um ein perennes Motiv abendländischen Denkens, das im Grunde seit Sokrates auf verschiedene Weise alle großen Denker, insbesondere auch die neuzeitlichen Systeme und in ihrem Rahmen vor allem Kant, interessiert hat.

In der ausgedehnten und genauen Beschäftigung mit diesem neuzeitlichen Philosophieren und wiederum vor allem mit Kant, gewinnt Reininger die wichtigsten Anregungen zum Ausbau des eigenen Systems. Wir können darauf nicht im einzelnen eingehen.

In systematischer Hinsicht läßt sich sagen, daß Reininger in der Hauptsache von drei bedeutenden Grundproblemen der Philosophie zu *seinem* System des Prinzipien- und Grenzwissens und der ihm eigentümlichen Methode geführt wurde. Diese Probleme sind:

1. Das Fundamentproblem des Erkennens,
2. das Problem des Seelischen,
3. das Zeitproblem.

I./1. Im Fundamentproblem des Erkennens geht es in der neuzeitlichen, von Descartes inaugurierten Entwicklung, um folgende große Schwierigkeiten. Man will das unbezweifelbare und absolut gewisse Fundament aller Erkenntnis erreichen, um dem von der Philosophie gestellten Postulat möglicher Voraussetzungslosigkeit zu genügen. In diesem Sinne sucht Descartes den „archimedischen Punkt“ der Philosophie, in diesem Sinne zweifelt er an allem Vermittelten, sei es durch Anschauung gegeben, sei es durch logische Schlüssigkeit erzielt. In diesem Be-

streben nun bleibt Descartes zuletzt nichts übrig als die Seinsgewißheit des „Ich bin“, die er freilich sofort verfehlt, wo er ihre aktuale, gegenwärtige, in gegenständlicher Bestimmtheit nicht aussagbare Gewißheit zu einem bestimmten Gegenstande, dem denkenden Subjekt oder gar einer „res cogitans“ verdinglicht. Mit aller Schärfe hat Kant in dem Kapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ über die „Paralogismen“ diese „Subreption des hypo-stasierenden Verstandes“, wie er in der Schulsprache sagt, durchschaut. Damit aber stand die neuzeitliche Frage nach dem Fundament der Erkenntnis, auf ihre Art das eleatische Grundproblem erneuernd, vor der großen Schwierigkeit, dann, wenn sie von der unmittelbaren Seinsgewißheit als dem Fundament ausging, nicht zum bestimmten Seienden, beziehungsweise zur Wahrheit in bestimmten Sätzen zu gelangen —, dann, wenn sie vom bestimmten Gegebenen oder von bestimmten Prädikationen ausging, diese nicht fundieren zu können. Kurz: Gewißheit und Wahrheit (Aletheia und Orthotes), schienen endgültig auseinandergerissen zu sein, falls nicht diese ganze Problematik anders zu stellen war.

Diese Sachlage ist es genau, die Reininger zum wichtigsten Begriff seines Systems, dem des „Urerlebnisses“ führte. Es handelt sich hier um den schwierigsten und am leichtesten Mißverständnissen ausgesetzten Begriff der Philosophie Reiningers. Ihn gilt es zunächst und mit einer gewissen Ausführlichkeit zu betrachten.

Reininger bestimmt das Urerlebnis durchaus konsequent im Sinne der angedeuteten Entwicklung als beziehungslose „Unmittelbarkeit“ und als „ursprüngliche und unaussagbare Seinsgewißheit“, die Paradigma alles Seins schlechthin und zugleich Fundament aller Seinsaussagen, aller Ontologie, ist.

Was sollen wir nun mit einem solchen Urerlebnis für die Fundierung der Erkenntnis anfangen können, mit einer Wirklichkeit, deren Begriff — wie es Reininger gelegentlich selbst formuliert hat — durch „lauter negative Prädikate“ gekennzeichnet ist? So würde etwa ein Philosoph positivistischer Richtung an Reiningers Denken seine kritische Frage formulieren.

Es sei hier eine kleine Zwischenbemerkung gestattet. Reininger hat sich im stillen immer mit dem sogenannten Basisproblem des Positivismus auseinandergesetzt, im stillen deshalb, weil alle direkte Polemik seinem Wesen fern lag. Er hat auch deshalb Diskussionen, in ihrem oft so täppisch-direktem An-den-Leib-Rücken der Argumente sich nicht verstehender Unterredner, wenig geschätzt. Er sagte mir einmal lächelnd: „Diskussionen haben nur

den einen Sinn, daß man nachher weiß, was man hätte erwidern sollen.“ Als Voraussetzung für eine derartige nachfolgende Besinnung und Auseinandersetzung ist aber das Druckwerk geeigneter als die doch stets improvisierende Diskussion. Es hängt übrigens mit allen diesen Umständen zusammen, daß Reininger, ähnlich wie Leibniz, dazu neigte, vor allem nur dort zu zitieren, wo er es in positiver Weise tun konnte. Übrigens verband ihn trotz der stillen Gegnerschaft mit dem Positivismus die unbedingte Anerkennung der intellektuellen Redlichkeit und die Abneigung gegen alles falsche Pathos einer deklamierenden und verkündenden Philosophie. Es verband ihn mit ihm weiterhin jener sprachkritische Zug, der die Worte beim Wort nimmt und keines passieren läßt, das eben nur als Wort an die Stelle von Begriffen getreten ist. Und von hier können wir gleich zu jener kritischen Frage des positivistischen Gesprächspartners zurückkehren.

Reininger hat in einem Nachlaßfragment sehr klar formuliert, worum es ihm hier ging. Es heißt dort:

„Es ist richtig, wie der Neopositivismus behauptet, daß wir es im Denken immer nur mit Aussagen zu tun haben, mit Aussagen über Aussagen und einer Umformung von Aussagen. Zuletzt aber drängt sich doch unabweislich die Frage auf: Wovon ist denn in allen diesen Aussagen eigentlich die Rede? Mit dieser Frage aber treten wir in die Metaphysik ein, deren Möglichkeit davon abhängt, was man unter ihr versteht.“

Diese Wendungen richten sich etwa gegen Wittgenstein und seine Behauptung, daß wir niemals über die Sprache hinauskönnen. Reininger würde diesem Satz die Berechtigung in seiner Art nicht abstreiten, trotzdem aber sagen, daß wir in der Sprache immer auch schon über die Sprache hinaus sind, weil dieses „Über-die-Sprache-hinaus-Sein“ konstitutiv ist für den Sprachsinn selbst und daher auch von *dem* in der Tat vorausgesetzt wird, der es leugnet, sofern er in diesem Leugnen selber spricht.

Das Urerlebnis will nun gar nichts anderes aussprechen, als einen Hinweis auf die allem menschlichen Erkennen eigene Dialektik, die wir eben sprachkritisch formuliert haben, daß nämlich der Grund alles Aussagbaren (des Rationalen) das Unaussagbare (das Irrationale) ist. Das Irrationale ist damit für Reininger freilich kein Faulbett bequemer Berufung auf unmittelbare Einsichten, hat es doch keinen Sinn von ihm überhaupt außerhalb bestimmter Problemzusammenhänge, das heißt aber: rationaler Vermittlungen, zu reden. Im Rahmen des Fundamentproblems der

Erkenntnis stellt es gar nichts anderes dar als die in Demut zunehmende Tatsache, daß wir ebenso unfähig sind, uns des Seins als solchen unmittelbar (in intentione recta), durch Griff und Begriff zu bemächtigen, wie auf der anderen Seite darauf zu verzichten, es in einer weiterhin nicht aussagbaren Weise, etwa als Ding an sich, allem Erkennen vorauszusetzen und zugrunde zu legen. Kurz gesagt:

Das Urerlebnis ist eine grenzbegriffliche Wendung im Sinne der kritischen Metaphysik Kants, sprachkritisch formuliert: grenzbegrifflich im Sinne des sich selbst durchschauenden Sprachlogos.

Ein solches Denken steht ebenso im Ernst und in der Verantwortung des Wortes, des Sagbaren, wie im Wissen des Nichtwissens und der Ehrfurcht vor dem Unsagbaren.

So wäre etwa die erste Antwort Reiningers auf die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik und was man unter ihr verstehen soll und darf, zu formulieren. Wir werden auf sie immer wieder zurückkommen.

Von dieser entwickelten Fundamentdialektik her bestimmt Reininger in sprachkritischer Wendung die Aufgabe der Philosophie folgendermaßen:

„Das Durchstoßen durch die Metaphorik der Sprache ist eine der wesentlichsten Aufgaben der Philosophie. Ihre Tragik ist, daß sie sich selbst wieder nur in kategorial geformten Sätzen auszudrücken vermag, die auch ihrerseits wieder ein solches Durchblicken erfordern. Der Schleier der Maya läßt sich nicht endgültig heben. Er kann nur als Schleier erkannt werden. Das bedingt aber auch, daß die Sätze der Transzendentalphilosophie nicht allzu massiv ‚wörtlich‘ genommen werden dürfen, sondern mit zarten Händen angefaßt sein wollen, sonst besteht auch in ihr die Gefahr, dem Zauber der Worte zu unterliegen.“

Man sieht aus dieser Stelle auch, daß der Begriff der Sprachkritik bei Reininger wiederum in typischer Weise über denjenigen des Positivismus hinausgeht. Mögen auch dessen Bemühungen anerkennenswert sein, die wissenschaftliche Sprache möglichst exakt zu machen, was zuletzt gar nichts anderes bedeutet als sie möglichst zu formalisieren, das heißt den irrationalen Wirklichkeitsbezug, soweit als es überhaupt geht, auszuschalten —, so ist doch Reiningers Sprachkritik zuletzt fundiert am sozusagen gerade entgegengesetzten Pol der Problematik, an dem die Sprache nicht vor dem Anspruch des Exakten ihre Unzulänglichkeit, sondern im

Scheitern an dem Unaussagbaren, das doch für ihren Sinn konstitutiv ist, ihre Grenze erfährt.

In diesen und ähnlichen Gedanken wurzelt nun das von Präsidant Meister schon entwickelte Ordnungsschema der Reiningerschen „Transformationslehre“, jenes Ordnungsschema für alle bestimmten Realitäten im Sinne ihrer „Wirklichkeitsnähe“, das heißt ihrer jeweils verschiedenen Verwurzelung im Wirklichen selbst, dem Urerlebnis. Zwischen das unaussagbare Urerlebnis der vor sprachlichen Wirklichkeit und das rein Formale wirklichkeitsentleerter künstlicher Sprachen, ordnen sich im Sinne dieser Transformationslehre sowohl die verschiedenen Stufen der Reflexion als auch diejenigen der Kategorien, mit denen wir unsere Weltbilder aufbauen, als auch schließlich diese Weltbilder selbst ein, die sich sprachkritisch als bestimmte Aussagengebiete zwischen Unmittelbarkeit und der reinen Form der Vermittlung, dem Prädikationsschema, darstellen. Bezüglich aller dieser Aspekte muß auf das Werk Reiningers selbst verwiesen werden, und in dieser Hinsicht besonders etwa auf die schöne Darstellung der Unterschiede von Alltagswelt, physikalischer und metaphysischer Welt.

Es sei hier noch angemerkt, daß das Urerlebnis als eigentliche Wirklichkeit nicht im Gegensatz zu den bestimmten Realitäten fixiert werden darf. Es wäre dann nicht kritisch grenzbegrifflich gebraucht, sondern, auch in der bloß negativen Abhebung von aller bestimmten Realität, eben hypostasiert und dann ein nichtiges Abstraktum, gleich dem Gotte in einer ausschließlich negativen Theologie. Der Grenzbegriff Urerlebnis hat daher auch mit dem Begriff des Erlebnisses in der Psychologie nichts zu tun. Von ihm kann die Mehrzahl überhaupt nicht gebildet werden. Mehrere in bestimmter Weise unterschiedene Erlebnisse sind psychologische Gegebenheiten; sie würden den fundamentalen Anspruch des Urerlebnisses sofort in der Richtung auf den Irrtum des Descartes hin verfehlen lassen, wenn es andererseits auch nicht im Gegensatz zur Mehrzahl als das der *Zahl* nach Eine hypostasiert werden darf. Hier wäre freilich noch manches anzumerken, doch müssen wir uns bescheiden, um nun zunächst auf die Methode der Philosophie von Reiningers Voraussetzungen her zu sprechen zu kommen.

Reininger unterscheidet die alles bestimmte Gegebene grenzbegrifflich auf die unmittelbare und paradigmatische Seinsgewißheit beziehende Methode der Philosophie als die „*zentrale*“, von der immer schon bestimmte Realitäten gebietsweise ordnenden und in

Beziehung setzenden Methode der Einzelwissenschaft als „*peripher*“. Und zwar sind *alle* Einzelwissenschaften, die jeweils schon bestimmte Gebiete der Wirklichkeit unproblematisch voraussetzen, in ihrem gesamten Methodenbestande durchwegs und von ihren Voraussetzungen her mit Recht, *peripher*. Die Philosophie dagegen hat, wenn Sie so wollen, überhaupt kein besonderes Gebiet bestimmter Gegenstände, sondern handelt im Sinne der ersten Frage ihres Weltbegriffes von den Voraussetzungen und der Konstitution der Gegenstände überhaupt, von Kants kritischer Frage: „Wie sind Gegenstände überhaupt möglich?“ Diese Aufgabe aber läßt sich nach Reininger, ebenso wie diejenigen von den beiden anderen Fragen her, nur in zentraler Betrachtungsweise, das heißt eben durch besinnende Rückbeziehung, „im Durchblick durch die Metaphorik der sprachlichen Fixierung“ auf die unmittelbare und insofern unbedingte, durch keine bestimmte Voraussetzung belastete Wirklichkeit selbst lösen.

Die zentrale Betrachtung stellt daher gar nichts anderes dar als Reiningers Formulierung des Anspruchs aller traditionellen Philosophie, von den Gegenständen *sub specie aeternitatis* zu handeln. Reininger sieht daher auch einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft, so daß, sozusagen von einer Richtungsverschiedenheit her, auch noch so großes Einzelwissen nicht die philosophische Erkenntnis impliziert, was freilich nicht umgekehrt heißt, daß die Philosophen auf einzelwissenschaftlichem Gebiet etwa nichts wissen sollen.

Reininger formuliert diese Zusammenhänge im Nachlaß folgendermaßen:

„Metaphysik ist Betrachtung des Ganzen *sub specie aeternitatis*. Das bedeutet eine Entmächtigung der Kategorien, Zeit, Substantialität und Kausalität [also nur die wichtigsten werden genannt]. Eine Metaphysik, die sich dieser Kategorien ohne Vorbehalt bedient, ist als Realismus nur eine Spielart der Physik, als Idealismus nur eine Spielart der Psychologie. Die Philosophie liegt aber nicht in der Verlängerungslinie anderer Wissenschaften, sondern ist eine Senkrechte, die alle anderen Linien schneidet. Philosophie darf daher nicht an andere Wissenschaften anknüpfen wollen und hat auch von ihnen keine Hilfe zu erwarten. Sie selbst wieder bilden für sie ein Problem. Denke man sich alle anderen Wissenschaften in ihrer Art vollendet, so bliebe die Aufgabe der Philosophie ihrer ganz andersartigen Blickeinstellung nach davon unangetastet.“

Wir können nun zu unserem Ausgangspunkt im Fundamentproblem der Neuzeit zurückkehren und die im bisherigen immer schon indirekt mitbeantwortete Frage, wie Gewißheit und Wahrheit, Wirklichkeit und Erkenntnis (Sprache) zusammenzukommen vermögen, nun so beantworten. Versteht man das Urerlebnis grenzbegrifflich, dann darf man es nicht hypostasieren. Es gibt aber dann auch keine sinnvolle Frage, wie das Urerlebnis etwa zu bestimmter Realität werden könne. Urerlebnis und Realität, Gewißheit und Wahrheit sind sozusagen immer schon beisammen, auch wenn sie von der durchaus sinnvollen Frage des philosophischen Fundamentproblems her unterschieden werden müssen. Die beiden Bereiche sind, kurz gesagt, nicht in eine gegenständliche Relation, als zeitlicher Prozeß etwa oder als logisch-deduktiver Zusammenhang, zu bringen, weil damit das fundierende Urerlebnis immer selber zu einer bestimmten Realität, die unmittelbare Gewißheit zu einer bestimmten Wahrheit, gemacht würde.

Für Reininger ergibt sich aus diesen Umständen seine Auffassung und Fortbildung der transzendentalen Methode Kants: alles jetzt vollzogene Aussagen ist in seiner Aktualität (Aristoteles sagt hier „kat energeian“ und spricht auch von einer Einheit von Gegenstand und Wissen kat energeian) teilhaftig der unmittelbaren Gewißheit und insofern nicht relativierbar. Im nachhinein ist jede Aussage in einer neuen aktualen Stellungnahme relativierbar und aufhebbar. So ist im Ganzen der Erkenntnis jede Aussage zentral bezogen auf die absolute Seinsgewißheit und peripher gegeben als ein bestimmter Gegenstand der Stellungnahme. Die transzendente Methode im Sinne Reiningers formuliert zuletzt daher gar nichts anderes als die grundsätzliche Dialektik aller menschlichen Erkenntnis zwischen absoluter Gewißheit und der unendlichen Aufgabe der Revision, zwischen der ursprünglichen Einheit von Denken und Sein und der Spannung, die in aller bestimmten Aussage zum Ausdruck kommt, obwohl sie von jener ursprünglichen Einheit her fundiert ist. Man könnte statt „obwohl“ auch sagen „weil“, dann heißt der letzte Teil des Satzes: weil sie von jener ursprünglichen Einheit her fundiert, nicht aber sie selber ist.

I./2. In allen bisherigen Ausführungen von der Charakterisierung der unmittelbaren Gewißheit bei Descartes als aktual und gegenwärtig an, war im Grunde auch schon von den beiden andern eingangs genannten theoretischen Grundproblemen Reiningers, dem

Problem des Seelischen und dem der Zeit, mit die Rede. Wir können uns daher nun kurz fassen.

In zentraler Betrachtung stellt Reininger, wie übrigens ebenfalls schon Aristoteles auf seine Art, fest, daß das aktuelle Seelische vom psychologischen Gegenstand scharf zu unterscheiden ist, sollen wir uns nicht in einen Rattenschwanz von unauflöslchen Scheinproblemen verlieren. Es genügt für uns hier, den dem Fundamentproblem der Erkenntnis zugewendeten Teilaspekt in dem Gesamtkomplex herauszustellen.

Reininger wird nicht müde, auf jene Sachlage hinzuweisen, die — wie mir scheinen will — am schärfsten Leibniz in dem berühmten Gleichnis von dem Gehirn als Mühle im 17. Paragraphen der „Monadologie“ ausgesprochen hat. Leibniz geht hier von der Fiktion aus, daß das Gehirn so vergrößert sei wie eine Mühle, so daß man hineinsteigen und sich an allen Lokalitäten umsehen könne, so gut man es nur überhaupt imstande sei. Trotzdem, meint Leibniz, würde man dann in dieser Mühle nichts von Bewußtsein oder Seele finden. Man kann zwar sehr wohl und sinnvoll in der Art der psychologischen Physiologie fragen, wie ein Körper das Sinnesorgan und im weiteren periphere und zentrale Nervenkomplexe eines Lebewesens zu „affizieren“ vermag. Aber wenn wir auch tatsächlich diese Vorgänge im Innern eines Organismus wie durch ein Glasfenster, hinter dem in Sternes Tristram Shandy die Seele ihre Kapriolen macht, genauestens beobachten könnten, wir würden niemals und nirgends, und zwar grundsätzlich, nicht nur etwa wegen des Mangels unserer Methoden und Geräte, Bewußtsein entstehen sehen. Freilich würden wir hier gar kein Problem bezüglich des Bewußtseins haben, wenn nicht doch ein Zusammenhang zwischen ihm und somatischem Vorgang bestünde. Dieser Zusammenhang kann aber gerade nicht vom Somatischen her gefaßt werden. Weiter können wir hier, etwa in der Richtung auf die Auflösung des psycho-physischen Problems hin, diese Dinge nicht verfolgen. Es sei abschließend nur noch bemerkt, daß die Schwierigkeiten der Problematik heute auch in der Einzelwissenschaft selbst, in unserem Falle also in der Physiologie, deutlich zum Bewußtsein kommen:

Ich zitiere in der Übersetzung des Physikers E. Schrödinger ein paar Worte Sherringtons, des englischen Physiologen:

„Nach allem, was sich wahrnehmungsmäßig darüber ausmachen läßt, geht ... das Bewußtsein in dieser unserer räumlichen Welt einher gespenstiger als ein Gespenst. Unsichtbar, ungreifbar,

ist es ein Ding ohne jeglichen Umriß, es ist überhaupt kein „Ding“. Es bleibt unbestätigt durch die Sinne und bleibt das für immer.“ Schrödinger selbst erklärt sich zu diesem „merkwürdigen“ Sachverhalt, wie er sagt, folgendermaßen. Ich zitiere:

„Während alles Material zum Weltbild von den Sinnen qua Organen des Geistes geliefert wird, während das Weltbild selber für einen jeden ein Gebilde seines Geistes ist und bleibt ... bleibt doch der Geist in dem Bild ein Fremdling, er hat darin nicht Platz, er ist nirgends darin anzutreffen.“

Freilich ist diese Problematik im Rahmen der einzelwissenschaftlichen Methode nicht weiterzuführen: die Synthese der gegenübergestellten Bereiche könnte bei ihrem Vorgehen immer nur als das unkritische Zusammenleimen von Immanenz und Transzendenz erfolgen. Schrödinger bleibt daher bei dem auch ästhetisch und sachlich ansprechenden Bilde stehen, das die „verwirrende Doppelrolle des Geistes“ folgendermaßen fixiert: „Auf der einen Seite ist er der Künstler, der das Ganze geschaffen hat, auf dem Bilde aber ist er eine unbedeutende Staffage, die auch fehlen könnte, ohne die Gesamtwirkung zu beeinträchtigen.“

Wir halten fest: bezüglich des, wie Reininger sagt, primären Bewußtseins in zentraler Sicht, läßt sich die periphere Frage, wie es etwa genetisch zu erklären sei, nicht stellen. Freilich darf man auch hier wiederum nicht die grenzbegriffliche Wendung des primären Bewußtseins zu einem spiritualistischen Gespenst hypostasieren. Auch mit diesem Begriff wird nur das Denken in bestimmter Richtung auf das Irrationale hin geöffnet, auf jene Dialektik im Begriff des Seelischen hin, im Sinne des von Reininger gerne zitierten Ausspruches Schillers: „Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr.“

Bezüglich der von hier aus von Reininger behandelten Fragen des psycho-physischen Problems und auch des Du-Problems muß wiederum auf das Werk selber verwiesen werden.

I./3. Der beziehungslosen Unmittelbarkeit der absoluten Gewißheit im Fundamentproblem entspricht die unmittelbare Aktualität des Psychischen im Seelenproblem. Beiden entspricht schließlich die aktuelle Gegenwart im Zeitproblem. Immer handelt es sich um bestimmte grenzbegriffliche Aufhebungen auf das zuletzt unsagbare Urerlebnis hin. Das „Jetzt“ hat peripher betrachtet, gegenständlich vorgestellt, keine zeitliche Erstreckung und ist doch zentral betrachtet, die einzige Wirklichkeit der Zeit selbst. Vergangenheit ist aktual nicht mehr, Zukunft noch nicht. Der Begriff

der Gegenwart trifft nie das Jetzt. Psychologische Präsenzzeit etwa ist immer schon raumbezogene Erstreckung, die Gegenwart der Geschichte, in welcher Ausdehnung wir immer sie jeweils ansetzen mögen, ist immer schon, wenn auch „jüngste“ Vergangenheit. Physikalische Zeit schließlich wird in letzter Konsequenz zur mathematischen Dimension, in der, zumindest der Tendenz nach, durch die Ausschaltung der Gerichtetheit der Zeit, ihre Paradoxie dadurch vermieden wird, daß in ihr von aktueller Gegenwart nicht mehr die Rede sein kann. So ergibt sich für Reininger das aktuelle Jetzt als Grenzbegriff der Irrationalität der Zeit. Das Jetzt ist selber keine reale Zeit, alle reale Zeit aber ist nicht ohne das Jetzt, mit dessen Ausschaltung wir die Zeit unter den Händen verlieren.

Sprachkritisch zusammengefaßt: das Jetzt ist nicht aussagbar, ohne das Jetzt aber gibt es keine sinnvolle Aussage über Zeit.

II. Den Übergang vom ersten zum zweiten Fragenkreis im Sinne des eingangs zitierten Weltbegriffs der Philosophie bei Kant bildet für Reininger das Problem der Freiheit. Auch Freiheit ist keine peripher aufweisbare Bestimmtheit etwa unseres Handelns, sondern formuliert wiederum einen grenzbegrifflichen Hinweis, daß sich Handeln nicht in dem erschöpft, was wir von ihm gegenständlich, etwa behavioristisch, aussagen können. Der gegenständliche Begriff des Handelns erreicht nur den Geschehensablauf im Sinne eines Naturablaufes, der uns niemals vor das Problem stellen würde, das eben durch das Wort „Handeln“ bezeichnet wird, wüßten wir nicht sozusagen schon von woanders her, daß ein Geschehensablauf der Wirklichkeit des aktuellen Handelns nicht adäquat ist. Freiheit ist also für Reininger nicht ein besonderer, etwa psychologischer Faktor am Handeln, wogegen sich schon Kant in jenem bekannten Gleichnis vom „Bratenwender“ ausgesprochen hat, sondern das ganze Handeln als aktueller Vollzug, den wir freilich in peripher-gegenständlicher Beschreibung niemals in den Begriff bekommen können. Reiningers Auflösung des Freiheitsproblems sichert den zentralen Begriff seiner Ethik, denjenigen der sittlichen Persönlichkeit in ihrer autonomen Selbstbestimmung. Hier haben wir schon von Präsident Meister einiges gehört, ich kann mich kurz fassen:

Die autonome Persönlichkeit steht für Reininger über allem Schicksal, aber auch über allen äußeren moralischen Vorschriften, sofern sie nicht in die eigene sittliche Selbstverwirklichung aufgenommen werden. Zwei Zitate aus dem Nachlaß führen uns in das Zentrum des Denkens Reiningers an diesem Punkte. Das eine:

„Moral: ein ‚Du sollst!‘, als Zumutung der Gemeinschaft an den einzelnen. Ethos: ‚Ich soll‘ als ein ‚Ich will‘ — eine interne Angelegenheit des einzelnen, die allerdings im Selbstgespräch auch wieder die Form eines ‚Du sollst!‘ annehmen kann, als Wertwille gegen die Vielfalt natürlicher Antriebe.“

Und das andere:

„Schicksale können den Menschen nicht erniedrigen, nur er selbst kann das, wenn er auf Grund jener seine ethische Haltung verliert.“

Zuletzt eröffnet auch das „Sittliche“ bei Reininger einen Bereich des Irrationalen, dem wir uns hier freilich nicht grenzbegrifflich theoretisch nähern, sondern aus dem heraus wir vom Gewissen her entscheiden und handeln, ganz im Sinne des „Primats der praktischen Vernunft“ bei Kant, die sich — jenseits alles reflektierenden Hin und Her — durch die „Tat beweist“, wie ebenfalls Kant sagt. Nach Reininger muß der „kategorische Imperativ“ schon deshalb „formal“ sein, weil zuletzt kein „Inhaltliches“ angebar ist, das ohne die grundsätzliche Möglichkeit einer Täuschung oder Selbsttäuschung sittlich genannt werden könnte. Nur jenes rätselhafte „Du sollst!“, das uns in jeder konkreten Entscheidung einer über alle praktischen Verstandeserwägungen und kasuistischen Ausreden hinausgehenden und oft gegen sie gerichteten unabdingbaren „Befehl“ erteilt, eröffnet uns jene, freilich niemals vorstellungsmäßig-gegenständlich vorhandene Sphäre, die wir ansprechen mit dem Hinweis auf den „guten Willen“, der für Kant und Reininger allein alles Ethos konstituiert.

Es ergibt sich von hier aus noch, daß das autonome Ethos bei Reininger in keinem Gegensatz zur „Theonomie“ steht, wie sie von berufener und unberufener Seite heute gern ins Treffen geführt wird. Hat die Aufklärung den Glauben seinerzeit in Moral aufgelöst, so neigt man heute in pseudotheologischen (ich sage „pseudotheologisch“, weil echte Theologie solche Gedankengänge nicht vollzieht) Gedankengängen dahin, die Arbeit sittlicher Selbstbestimmung durch erbaulich negative Wendungen von der Hybris des säkularisierten Menschen und seiner angeblichen „Selbsterlösung“ ad absurdum zu führen. Dabei ist es doch klar, daß derjenige, der auf seine eigene Tugend pocht, als besäße er sie unverlierbar, das heißt ohne je in ihr gefährdet werden zu können, ohnehin ein Pharisäer ist, ob wir ihn vom Glauben oder vom Sittlichen her betrachten.

III. Wir sind damit bei der letzten Frage des kantischen Weltbegriffs der Philosophie „Was darf ich hoffen?“ angelangt. Von seiner grenzbegrifflichen, sprachkritischen Metaphysik her hat sich Reininger stets gegen alle unsaubere Vermischung von Erkennens- und Glaubensfragen gewendet. Die Rede von Gott im Sinne der *analogia entis* schien ihm mehr ein Problem als eine Problemlösung zu formulieren. Wie sollen wir von Gott philosophisch relevante Aussagen machen können, wenn alle Rede als Prädikation ihn verfehlen muß? Die Problematik findet sich übrigens schon bei Thomas von Aquin, denn im Grunde werden bei ihm die Feststellung, daß es „in Gott keine Eigenschaften geben kann“ (*summa theologica* I 3, 6), und der Grundsatz seiner Analogielehre, daß es nur unmöglich sei, von Gott und den Kreaturen in der gleichen Weise (gleichsinnig, *univoce*) zu reden, nicht eigentlich versöhnt. Die erste Formulierung nämlich stellt zuletzt jede Prädikation, in der Gott „Subjekt“ ist, in Frage, die zweite nur diejenige, die sich kreatürlicher Kategorien (empirischer Sätze) bedient.

So gab es für Reininger hier als philosophische Stellungnahme nur die Ehrfurcht des Schweigens, die er ausdrücklich von der Leugnung abhebt, wobei der Gedankengang unmittelbar an seine Unterscheidung von kritischer und unkritischer Metaphysik anknüpft. „Jene“, so sagt er von der ersteren im Nachlaß, „weiß, daß ihre Sätze nicht adäquat sind, eben weil sie Sätze sind, und nur hinweisen können auf ein Unsagbares. Es gibt aber auch eine stumme Metaphysik: das Gefühl des Unsagbaren und Geheimnisvollen im Gegensatz zu dessen Leugnung, Andacht vor dem großen Mysterium des Seins.“

Als Interpreten Reiningers können wir dieses ehrfurchtsvolle Schweigen nur selber ehrfurchtsvoll schweigend zur Kenntnis nehmen.

Wenn an der offenen Gruft bei der Beerdigung Reiningers von Jesaja 55, 8 die Rede war: „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken“, Reininger hätte dieser Rede sicher zugestimmt, schon weil er von seiner kritisch-grenzbegrifflichen Metaphysik und ihrer Berufung her, weil er von seinem gelehrten und in schlichter Selbstverständlichkeit gelebten und bewährten Ethos her, zutiefst überzeugt war, daß dem endlichen Verstande und der immer gefährdeten sittlichen Bewährung des Menschen kein letztes Maß und kein letzter Anspruch gegeben ist.

II.

1. Ausgearbeitete kleine Abhandlungen

a) Denken und Sein

„Und sehe, daß wir nichts wissen können!“ Wir glauben recht viel wissen zu können und auch Faust hat viel gewußt; die Frage ist nur, was es mit diesem Wissen auf sich hat und ob es das ist, was Faust von ihm erwartet: ein Erfassen des Seienden ganz so, wie es „ist“. Der Wertcharakter des Wissens ist seine *Wahrheit*, die Übereinstimmung mit seinem Gegenstand. Wie können wir aber dieser Übereinstimmung gewiß werden? Wahrheit ist ein Prädikat von Aussagen, das ihnen durch ein Urteil erteilt wird. Aussagen können aber immer nur mit Aussagen verglichen werden, zuletzt mit Erlebnisaussagen, die aber auch schon, wenn auch noch unverbindlich, sprachlich geformt und nicht mehr die Erlebnisse selbst sind, von denen sie berichten. Wir haben daher im Denken das Seiende immer nur im Spiegel der Sprache vor uns, also in einem *Bilde*. Ein Bild ist aber niemals das Original und eine Aussage niemals das selbst, wovon sie etwas aussagt. Versuchen wir dem Seienden ohne Bild, gleichsam von Angesicht zu Angesicht gegenüberzutreten, es wortlos zu erfassen, so tritt es in das Dunkel des stummen Erlebens zurück, das sich zum Vergleich nicht heranziehen läßt. Das Sein scheint so dem Denken unerreichbar zu sein, die Wahrheit erkaufte zu werden durch eine Entfremdung von der Wirklichkeit. Wenn nach Aristoteles die vollendete Erkenntnis mit dem Erkannten *eins* sein soll, so gibt es keine vollendete Erkenntnis.

Ist die Folgerung aus solchen Überlegungen ein Agnostizismus? Dem steht schon entgegen, daß wir gleichwohl auf dem Wege des Denkens künftige Ereignisse zu erschließen und das Geschehen bis zu einem gewissen Grade zu beherrschen vermögen. Das wäre unerklärlich, wenn Denken und Sein zwei *ontisch* verschiedenen Bereichen angehören, das Sein also dem Denken transzendent sein

würde. Von einem nicht im Bewußtsein Gegebenen kann man zwar „reden“, aber dieses Reden wäre in der Tat nur ein „in Worten kramen“, denn Aussagen über ein Bewußtseinstranszendentes könnten immer nur analytischer Art sein, die nur das wiederholen, was wir in seinen Begriff hineingelegt hatten. Transzendentes hat seine Art des Seins nur in seinem Gedachtwerden. Dem Denken muß vielmehr sein Gegenstand vorgegeben, also *bewußt* sein. Das dem Denken Vorgegebene ist die Erfahrung, die ihrerseits wieder auf elementare Erlebnisse zurückgeht. Diesen fehlt noch jede Intentionalität; in ihnen wird nicht Seiendes erlebt, sondern das Sein *ist* Erlebnis. Aber auch sie sind bewußt. Erlebnisse „sich zu Bewußtsein bringen“ heißt nicht ein vorher Unbewußtes bewußt machen, sondern nur, ein dunkel Bewußtes auf eine höhere Stufe der Bewußtheit erheben, es aussagbar und damit wißbar zu machen. Das Wissen hat seine Stufen. Aber auch das Wissen höchster Stufe — die Wissenschaft — beruht auf einer denkenden Verarbeitung von Erlebnissen und auch die mannigfaltigen Interpolationen und Hypothesen, die sie zu deren Ergänzung entwirft, haben sich wieder an der Erfahrung zu erproben. Immerhin bleibt auch dann ein Gegensatz zwischen Denken und Sein bestehen, weil jenes an die Symbolik der Sprache gebunden ist, nicht aber das erlebte Sein. Wenn aber auch der Gegenstand des Denkens bewußt ist, so ist jener Gegensatz kein ontischer, sondern nur ein *formaler*. Es ist ein und dieselbe Wirklichkeit, die einmal als Erlebnis gegenwärtig ist und dann in der Form von Aussagen. Wissen ist die Wirklichkeit noch einmal, nur in gewandelter Gestalt. Beide sind bewußt, nur in verschiedenen Stufen der Bewußtheit. Nur die Unausschöpfbarkeit des Urerlebnisses setzt dem Wissen eine Grenze: nicht alles, was als Erlebnis bewußt ist, läßt sich in die Form des Wissens überführen.

Parmenides hatte behauptet, daß Denken und Sein ein und dasselbe sind. *Nietzsche* hat in der Besprechung der Lehre des *Parmenides* dem entgegnet, daß Erkennen und Sein „die widersprechendsten aller Sphären sind“. Wer von beiden hat Recht? *Parmenides* hätte nur dann Recht, wenn man unter „Denken“ jede Form der Bewußtheit versteht; *Nietzsche* nur dann, wenn mit dem „Sein“ ein dem Bewußtsein Transzendentes gemeint ist. Denken und Sein sind verschiedene Sphären, aber doch nur Teilsphären innerhalb einer größeren, sie beide umspannenden Sphäre: des Bewußtseinsganzen. Sie widersprechen sich nicht, sondern sind nur verschiedene Stufen der Bewußtheit.

b) Bewußtsein

Die Tatsache des Bewußtseins als des allein unmittelbar Gewissen und keinem Zweifel Ausgesetzten ist der einzig legitime Ausgangspunkt jeder Philosophie. Ihre Wege trennen sich aber schon in der Bestimmung jenes Begriffes seinem Inhalte und Umfange nach. Nun steht es jedem Denker frei, einen Begriff durch Definition so festzulegen, wie er es für richtig hält. Es ist aber klar, daß mit jeder *Einengung* des Begriffes „Bewußtsein“ schon eine Vorentscheidung für alles Weitere getroffen wird, weil sie die Tür für die Annahme eines Nicht-Bewußten, also Transzendenten offen läßt und sich schon damit vom unmittelbar Gewissen entfernt.

Eine solche Einengung des Bewußtseinsbegriffes kann nach *drei* Richtungen hin erfolgen: 1. als Gleichsetzung des Bewußten mit dem Psychischen oder dem Subjektiven im Gegensatz zum Physischen, Objektiven oder Realen. 2. Die Einschränkung des Bewußtseinsbegriffes auf das intentionale Bewußtsein, also auf die höheren Bewußtseinsstufen. 3. Seine Auffassung als eines dinglichen Wesens, oder als Funktion eines solchen, sei es des Leibes oder einer Seele. Jede dieser einengenden Begriffsbestimmungen von „Bewußtsein“ hat gewichtige Bedenken gegen sich.

1. Eine Einschränkung der ersten Art droht dem Bewußtseinsbegriffe durch die ontische Auffassung des polaren Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Wenn beide verschiedenen Seinsgebieten angehören, so ist das auf Seite des Objekts Stehende seinem Sein nach bewußtheitsfremd und *wird* erst bewußt, indem es auf dem Wege der Wahrnehmung oder des Denkens in das Bewußtsein eingeht. Auf Seite des Subjekts steht dann das Ganze des Bewußten, auf Seite des Objektes das an sich noch Unbewußte. Werden dann Raum, Zeit und Kategorien, in denen sich jene von außen her bewirkten Eindrücke ordnen, als Formen der Bewußtheit erkannt, so werden sie zu „subjektiven“ Zutaten, die dem gegenüberstehenden Objektiven fremd sind. Nicht nur Kant hat diese Folgerung gezogen, auch die heutige Physik ist in dem Versuche, jene objektive Welt in sich widerspruchsflos zu denken, zu einem Weltbegriffe gelangt, in dem es keine vorstellbaren Dinge mehr gibt und keine ausnahmslose Geltung des Kausalgesetzes. Aber auch diese „objektive“ Welt ist als gedachte eine *bewußte* Welt; sie geht auf Beobachtung und deren denkmäßige Verarbeitung zurück, also auf Vorgänge, die dem Bewußtsein angehören und jener Voraussetzung nach „subjektiv“ sind. Daher kann sich auch hinter ihr wieder

die Idee eines auch dem Denken nicht mehr erreichbaren Seins auftun, über das zwar keine nachprüfbaren Aussagen mehr möglich sind, das aber doch in Gestalt eines nicht mehr erfüllbaren Denkpostulates selbst wieder dem Bewußtsein angehört. Das ist richtig verstanden, nämlich als Subjektbezogenheit, der philosophischen Besinnung durchaus angemessen; es wird aber sinnwidrig, wenn es als *Einlegung* des Bewußtseins in das Ich als Subjekt verstanden wird. Meint man mit diesem Ich den Ichleib, so wird die anschauliche Außenwelt zur „Welt in meinem Kopfe“, in dem sie doch im buchstäblichen Sinne keinen Platz hat. Versteht man unter dem Ich ein Psychisches, so kommt es zu der paradoxen Folgerung, daß auch die sinnenfälligen Körper, mit denen wir es im praktischen Leben zu tun haben, ein Psychisches sind. Wenn mir ein Stein auf den Kopf fällt, so sind an diesem Vorgang nicht nur der Schreck und der Schmerz, den er mir verursacht, etwas Psychisches, sondern auch der Stein ist als meine Vorstellung etwas „Psychisches“, also gleichsam ein Teil meines Ich. Auch Körper sind bewußt, wir könnten sonst von ihnen nichts wissen; sie stehen als Vorgestelltes mir gegenüber und bleiben mir insofern verbunden, aber nur in dem Sinne, als es kein Objekt ohne Subjekt gibt. Ein Objektives wird aber nicht dadurch subjektiv, daß es in der Relation zu einem Subjekt steht. Der Denkfehler, der hier gemacht wird, besteht eben in der Verwechslung des „für mich“ mit einem „in mir“, der Ichbezogenheit alles Bewußten mit einer Immanenz im Ich.

2. Die Einengung des Bewußtseinsbegriffes auf die höheren Bewußtseinsstufen entspringt dem psychologischen Motiv einer Höherbewertung des Hellen vor dem Dunklen, des Wissens um das, was in uns vorgeht, vor dem noch Unsagbaren, das ihm vorausliegt. Das Merkmal der höheren Stufen dieses Wissens ist ihre sprachliche Formung von den unwillkürlichen Ausrufen vergleichbaren Erlebnisaussagen über die Alltagssprache bis zu den formal und inhaltlich streng überprüften Sätzen der Wissenschaft. Jede noch so primitive Aussage berichtet, absichtlich oder unabsichtlich, von etwas. Berichten kann aber eine Aussage nur über ein solches, das dem Aussagenden gegenwärtig, also bewußt ist. Von einem schlechthin Unbewußten vermöchten wir weder auszusagen, daß es ist, noch auch daß es unbewußt ist.

Dieses dem Wissen jeder Art Vorgegebene sind die noch stummen primären *Erlebnisse*. Gerade sie sind das unmittelbar Gewisseste, weil sie überhaupt noch keiner Beurteilung unter-

stehen, sondern nur einfach „sind“. Diese ihre unmittelbare Seinsgewißheit bezeichnet eben der Ausdruck „erleben“. Das Bewußtseinsganze stellt sich so als ein Stufenbau dar, in dem jede höhere Stufe auf einer unteren aufruht, auf sie intentional gerichtet ist und sie damit gleichsam in das Licht eines Scheinwerfers rückt. Man spricht da wohl von einer „Enge“ des reflektierten Bewußtseins im Gegensatz zur unüberschbaren Weite des nur in der Form des Erlebens Bewußten. Im Vergleich mit jenem kann dieses dann als ein noch Unterbewußtes erscheinen, das seiner Aufhellung noch harrt. Unterbewußt heißt aber nicht unbewußt, sondern nur in anderer *Weise* bewußt als das intentional Erfaßte. Wenn man von einer „Schwelle“ des Bewußtseins spricht, so kann dies nur bedeuten, daß nicht alles erlebnismäßig Bewußte in höhere Stufen der Bewußtheit eingeht. Nicht alles, was wir erleben, hält dem Blicke der Aufmerksamkeit stand; das Erleben ist reicher als das Wissen um das Erleben und verarmt gleichsam, wenn es in die höheren Bewußtseinsstufen überführt wird. Man hat jene unterste Stufe der Bewußtheit auch von jeher unter verschiedenen Namen anerkannt, ohne sich über die Folgerungen, die sich daraus ergeben, klar zu sein. So wenn Leibniz der vollbewußten Apperzeption unterbewußter Perzeptionen vorausgehen läßt; wenn Kant (Anthropologie I, § 5) von einem „Felde dunkler Vorstellungen“ spricht oder die Romantik von einem Tag- und Nachtbewußtsein; wenn man Seele und Geist unterscheidet (und in mannigfachen Wendungen bis zur Gegenwart).

Ob man das Erleben als eine Form von Bewußtheit anerkennen will, ist keineswegs eine Frage bloß terminologischer Art. Es besteht sonst ein unvermittelter Sprung zwischen Sein und dem Wissen um Seiendes. Das intentionale Bewußtsein steht dann einem Unbewußten gegenüber und niemand hat noch zu sagen gewußt, wie dieses Einzug in das „Bewußtsein“ halten soll. Man darf sich da nicht auf die Erfahrung oder Wahrnehmung berufen. Denn nur von der Wahrnehmung als Bewußtseinstatsache — dem Auftreten eines Neuen — wissen wir etwas, nicht von einem Gegenstande der Wahrnehmung. Dieser wird nur dem Kausaldenken gemäß als ein Affizierendes vorausgesetzt und hinzugedacht. Für seine Bestimmung stehen uns aber keine anderen Daten zur Verfügung als solche, die aus dem Wahrnehmungserlebnis stammen und allenfalls denkmäßig ergänzt werden. Sieht man also an dem in der Form des Erlebens Bewußten vorüber, so steht man vor der unbeantwortbaren Frage, wie ein Transzendentes in das Be-

wußtsein eingehen soll können oder wie *wir* es anfangen sollen, uns seiner zu bemächtigen. Es leistet das dem realistischen Vorurteile Vorschub, daß es ein solches Transzendentes geben *müsse*, obwohl durch dessen Annahme auch für die Erklärung der höheren Bewußtseinsstufen nichts getan ist.

3. Ein Denkfehler liegt auch dann vor, wenn „das Bewußtsein“ zufolge seiner sprachlichen Substantivierung als eine Art dinglichen Wesens gedeutet wird, als ein Behälter, der darauf wartet, was in ihn eingeht. Das Bewußtsein ist aber weder ein Hohlraum, in dem die Vorstellungen ihr Spiel treiben, noch ein Käfig, in den unsere Gedanken eingeschlossen sind und dem sie allenfalls auch einmal zu entschlüpfen vermöchten. Es gibt keine „Inhalte“ des Bewußtseins. Bewußt zu sein ist nur der unverlierbare Charakter alles uns Vorkommenden. Der Ausdruck „bewußt“ darf daher nur *attributiv*, nicht *substantivisch* gebraucht werden, es sei denn als Kollektivbegriff alles Bewußten; er ist dann so weit und so offen wie der des Seins. Alles, von dem wir sagen können, daß es *ist*, ist bewußt und alles Bewußte *ist*, wenn auch in verschiedener Art von Bewußtheit; auch das Nichts als eine nur in Worten vollziehbare Negation des Seins. *Im ontischen Sinne ist sein und bewußt sein eine Äquivokation.* Einen differenzierenden Sinn erhält das Wort „bewußt“ erst durch den Hinweis darauf, welcher *Art* das Bewußte ist, ob als Erlebnis, als Vorstellung, als Denkakt, als Gefühl oder als Willensakt. Das Ganze des Bewußten hat auch keine ortsbestimmte Stelle im Raum, weder in meinem Kopfe noch in einer Seele. Beide sind selbst Bewußtseinsgebilde, die aus einer Transformation von Erlebnissen sich ergeben. Es ist auch nicht zeitbestimmt, denn alle Zeitbestimmungen sind selbst wieder ein Bewußtes. Ebensowenig ist Bewußtsein eine Potenz oder ein Vermögen des Ichs, sich etwas bewußt zu machen. Auch Aktivitätserlebnisse, die zu dieser Auffassung verleiten, wie Denk- und Willensakte, sind etwas als bewußt Gegebenes, ohne daß sie dadurch an ihrer Eigenart etwas verlieren würden. Der Ausdruck „bewußt“ darf daher immer nur im passiven Sinne, nicht im aktiven Sinne verstanden werden. Es gibt nur *ein* Bewußtsein, das schlechthin Ganze des Bewußten, in dem auch das Ich und das Du vorkommen.

Durch diese Bestimmung des Bewußtseinsbegriffes und seine Entpersönlichung entfallen alle Schwierigkeiten, die sich aus seiner Einengung ergeben. Die Tatsache des Bewußtseins hört auf ein Problem zu sein und wird zu einer einwandfreien Grundlage, aus

der an alle Probleme erkenntnistheoretischer und metaphysischer Art herangetreten werden kann.

c) Das Gegenüber

Vorstellung ist dasjenige, was sich vor mich hinstellt, mir im Anschauungsraum gegenübertritt, mir gegen-ständlich wird.

Es distanziert sich dadurch von mir, daß es an einer anderen Stelle des Raumes steht als ich. Es löst sich aber nicht von mir, sondern bleibt mir verbunden eben durch jenes Gegenüber. In der Anschaulichkeit dieser Bezogenheit bin ich, der Vorstellende, die empirische Person, also der Ichleib, der nur durch die Eigenempfindungen, die ihn durchwallen, eine Sonderstellung gegenüber dem Vorgestellten behauptet. Im unanschaulichen Denken wird das denkende Ich zum abstrakten *Subjekt*, dem das Gedachte als *Objekt* gegenübersteht. Das Schema dieses Gegenüberstehens ist aber auch hier die Raumanschauung; gleichsam ein imaginärer Denkraum, den wir aber doch nach Analogie des anschaulichen Gegenüber erleben und verstehen. Diese Relation ist unauflöslich: es gibt kein Subjekt an sich und kein Objekt an sich, sondern beide nur in wechselweiser Bezogenheit auf einander. Aussagen rein objektiver Art, in denen dieses logische Subjekt nicht ausdrücklich vorkommt, wie in reinen Tatsachenfeststellungen, sind immer sprachlich unvollständige Aussagen. Vollständig müßten sie lauten: ich denke, stelle fest, halte dafür, glaube, bin davon überzeugt. Versuche ich, das Subjekt hinwegzudenken, so lebt es wieder auf als das Subjekt dieses Hinwegdenkens. Jene Relation des Gegenüber hat daher den Charakter eines Notwendigen und Allgemeingültigen, weil Denken und auch das Nachdenken über das Denken nur in ihr möglich ist. Sie bedeutet keine *Grenze* des Erkennens, sondern ist die *Voraussetzung* seiner Möglichkeit.

In der konkreten Wirklichkeit steht aber doch an der Stelle des abstrakten Subjekts das *Ich*; nicht das Ich als Vorstellung, das als solches selbst schon Objekt geworden ist, sondern das Ich als *Erlebnis*. In der Unmittelbarkeit des Erlebens gibt es noch kein Gegenüber: das Ich erlebt sich nicht, sondern *ist* Erlebnis. Das logische Subjekt ist gleichsam nur der Platzhalter für dieses intentional nicht erfaßbare Ich, über das keine Aussagen möglich sind, ohne es selbst zum Objekt, zur Vorstellung seiner selbst zu machen. Wenn ich etwas *über* das Subjekt aussage, hört es auf Subjekt zu sein und tritt selbst auf Seite des Objekts, um als

Subjekt dieser Aussage wieder aufzuleben. Als Subjekt schmilzt es so gleichsam zu einem ausdehnungslosen Punkt zusammen, da inhaltlich bestimmte Aussagen über das Subjekt nicht möglich sind, ohne seine Subjektivität aufzuheben. Es wird so zu einem blinden Fleck in jeder Denklage, während es doch für den Denkenden in jedem Augenblicke lebendigste Wirklichkeit ist. Diese Paradoxie des Ichs: Subjekt zu sein und im Denken und Vorstellen doch wieder nur als Objekt erfaßt werden zu können, ist von Bedeutung für die Problematik des Selbstbewußtseins.

Die Apriorität der Raumannschauung bedarf keines Beweises, denn diese ist das Grundscheina jedes Gegenüber und damit die Grundform intentionaler Bewußtheit. Nur im Raumsymbol verstehen wir auch Ausdrücke wie Außenwelt und Innenwelt, Immanenz und Transzendenz, Diesseits und Jenseits, Enge und Weite oder Höhe und Tiefe einer Auffassung und vieles andere. Es sind das nicht bloß sprachliche Metaphern oder Analogien, die auch entbehrt werden könnten, sondern die Raumsymbolik ist das, was das Verständnis jener Begriffsworte überhaupt erst ermöglicht.

Die Relation von Subjekt und Objekt bedeutet richtig verstanden keinen *ontischen*, sondern nur einen *polaren* Gegensatz innerhalb des Bewußtseinsganzen. Das Gegenüber ist nur der Ausdruck für die Struktur des Bewußtseins. Werden Subjekt und Objekt und ihre Bezogenheit aufeinander jedoch *ontisch* gedeutet als zwei Seiende, die sich gegenüberstehen — eine *res extensa* einer *res cogitans* — so ergeben sich verhängnisvolle *Fehldeutungen* jener Relation. Sie können nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin erfolgen: Einmal im Sinne einer Beeinflussung des Objekts durch das Subjekt zufolge seiner Abhängigkeit von ihm. Abhängig ist es aber nur in logischem Sinne, insofern der Begriff des Subjekts den des Objekts als seinen Gegenbegriff fordert, nicht aber seinen inhaltlichen Bestimmungen nach, die davon nicht berührt werden. Die Denkgesetze, die Raumannschauung und die kategorialen Aussageformen sind ja nicht Eigenbesitz des Subjekts, sondern sind überindividuelle Formen intentionaler Bewußtheit, denen auch das Subjekt untersteht, wenn es seinerseits intentional aufgefaßt und damit selbst zum Objekt wird. Die Bezogenheit des Objekts auf das Subjekt fügt ihm nichts hinzu und nimmt ihm nichts weg. Sie bedeutet daher in keiner Weise eine Subjektivierung des Objektiven. Die ganze Dialektik des „in mir“ und „außer mir“ entspringt der *ontischen* Auffassung jenes Verhältnisses, der zufolge bald das Außen in das Innere des Subjekts

einbezogen, bald dieses selbst wieder zu einem Außen wird, wenn an die Stelle des logischen Subjekts „der Mensch“ gesetzt wird, der als Naturwesen der Außenwelt angehört. Fehldeutungen dieser Art führen in die Richtung eines subjektiven Idealismus, der Monadenlehre im Sinne einer Einkerkierung der Außenwelt in die Innenwelt des Subjekts, und eines ontischen Solipsismus.

Eine Fehldeutung nach entgegengesetzter Richtung ergibt sich dann, wenn das Gegenüberstehen des Objekts (das nicht *im* Subjekt sein) als Beweis für seine selbständige Existenz aufgefaßt, „objektiv“ als real an sich gedeutet wird. Das wird dem unkritischen Denken schon dadurch nahegelegt, daß über das Objekt sprachlich Aussagen möglich sind ohne ausdrückliche Bezogenheit auf das erkenntnistheoretische Subjekt dieser Aussagen. Es kann so der Anschein entstehen, als ob die Subjektbezogenheit für das zum Objekt Gewordene unwesentlich und relativ zufällig sein würde. Es legt das dann die Frage nahe, was das Objekt an sich selbst sei, wenn es aus seiner Bezogenheit zum Subjekt losgelöst gedacht wird. Man vergißt da nur, daß auch Aussagen über das An-sich des Objekts selbst wieder an diese Relation gebunden sind und daß man sich der Grundform intentionaler Bewußtheit nicht ent schlagen kann, ohne auf Denken und Erkennen überhaupt zu verzichten. Aus dieser Fehldeutung des Gegenüber ergeben sich die verschiedenen Formen des Realismus, je nachdem man — wie Kant — die Unerkennbarkeit des aus jener Relation Gelösten anerkennt, aber doch an seiner Existenz festhält, oder trotz alledem glaubt, sich seiner durch einen Sprung des Denkens bemächtigen zu können. Es ergibt sich dann die Paradoxie, daß man vom Transzendenten etwas wissen zu können glaubt, von dem man seiner Definition nach nichts wissen kann.

d) Philosophie

Das Durchstoßen durch die Metaphorik der Sprache ist eine der wesentlichsten Aufgaben der Philosophie. Ihre Tragik ist, daß sie sich selbst wieder nur in kategorial geformten Sätzen auszudrücken vermag, die auch ihrerseits wieder ein solches Durchblicken erfordern. Der Schleier der Maya läßt sich nicht endgültig heben, er kann nur als Schleier erkannt werden. Das bedingt aber, daß auch die Sätze der Transzendentalphilosophie nicht allzu massiv „wörtlich“ genommen werden dürfen, sondern mit zarten Händen angefaßt sein wollen. Sonst besteht auch in ihr die Gefahr, dem Zauber der Worte zu unterliegen.

Die strenge Gewissenhaftigkeit einer kritischen Denkhaltung auch sich selbst gegenüber ist das *Ethos* des Philosophen als Denker. Die Philosophie ist daher nichts für handfeste Naturen, die alles mit einem Schlage erledigt wissen wollen. In ihr gibt es keine Dogmen und niemals ein schlechthin Letztes, sondern immer nur ein vorläufig Letztes. Sie ist nie zu Ende.

Es ist richtig, wie der Neopositivismus behauptet, daß wir es im Denken immer nur mit Aussagen zu tun haben, mit Aussagen über Aussagen und einer Umformung von Aussagen. Zuletzt aber drängt sich doch unabweislich die Frage auf: *Wovon ist denn in allen diesen Aussagen eigentlich die Rede?* Mit dieser Frage aber treten wir in die Metaphysik ein, deren Möglichkeit davon abhängt, was man unter ihr versteht.

Kritische Metaphysik als *Ontologie* ist eine immer tiefere Besinnung auf das, was *ist*, nicht ein Suchen nach dem, was dahinter steht. Eine spekulative Metaphysik, die in das Transzendente vorstoßen zu können meint, kann nie etwas anderes sein als ein Phantasieren in Begriffen unter Mißbrauch der Logik. Es gibt aber auch eine stumme Metaphysik: Die Andacht vor dem Mysterium des Seins.

Die Mission der Philosophie ist die einer *Aufklärung*, nämlich in Hinsicht des Dickichts von Vormeinungen und Vorurteilen, in das ein unkritisches Denken sich schon durch die Metaphorik der Sprache, aber auch durch Konvention und Tradition unvermeidlich verstrickt. Ihr Gegenstand ist nicht die reale Welt — diese bleibt den anderen Wissenschaften überlassen —, sondern es sind die *Ansichten* über Mensch und Welt, die sie berichtigt. Daher hat die Philosophie für die unphilosophischen Menschen stets etwas Fremdartiges, beinahe Unheimliches an sich, weil sie sich dem Gewohnten und scheinbar Selbstverständlichen entgegenwirft und eben darum als unbequem empfunden wird.

Metaphysik ist Betrachtung des Ganzen sub specie aeternitatis. Das bedeutet eine Entmächtigung der Kategorie der Zeit und mittelbar auch jener der Substantialität und Kausalität. Eine Metaphysik, die sich ohne Vorbehalt ihrer bedient, ist als Realismus nur eine Spielart der Physik, als Idealismus eine Spielart der Psychologie. Die Philosophie liegt aber nicht in der Verlängerungslinie anderer Wissenschaften, sondern ist eine Senkrechte, die alle anderen Linien schneidet. Philosophie darf daher nicht an andere Wissenschaften anknüpfen wollen und hat auch von ihnen keine Hilfe zu erwarten. Sie selbst wieder bilden für sie ein Pro-

blem. Denke man sich alle anderen Wissenschaften in ihrer Art vollendet, so bliebe die Aufgabe der Philosophie mit ihrer ganz andersartigen Blickeinstellung davon unangetastet.

Auch ein grundsätzlicher *Skeptizismus* behauptet nicht, daß Wahrheitsfindung schlechthin unmöglich sei, sondern nur, daß wir ihrer niemals gewiß sein können. Von ihm aus gesehen ist jede nicht bloß analytische Aussage ein Wagnis. Daran ist richtig, daß keiner Erkenntnisaussage von vornherein der Charakter von Endgültigkeit zukommt, sondern nur der einer unverbindlichen Vorläufigkeit. Bei empirischen Aussagen ist es die Unabgeschlossenheit der Erfahrung, die das bedingt; in der Philosophie die gradweise Vertiefung der Besinnung, die keine Grenze hat, die man ihr jemals setzen könnte. Diese Einstellung entspricht auch der kritischen Denkhaltung, die selbst ein methodischer Skeptizismus ist.

2. Aphorismen aus der Zeit vom 9. IV. 1948 bis 3. III. 1949

1 1. Das „Nichts“

Der Begriff des Nichts ist nur eine Äffung durch die Sprache, das, was übrigbleibt, wenn man *alles* wegnimmt, wegdenkt. Versucht man sich alles Seiende ausgelöscht und vernichtet zu denken, so bleibt „das Nichts“ übrig als finsterer, leerer *Raum*; aber auch das Subjekt, das diesen denkt. Auch im Begriffe des Nichts ist weder die Raumsymbolik noch die Subjekt-Objekt-Relation wegzudenken. „Das Nichts“ ist ein *unvollziehbarer Begriff*, eine Täuschung durch die kategoriale Verdinglichung auch des Undinglichen. Der Satz: „*Aus nichts wird nichts*“, ist eine Tautologie (9. 4. 48).

2. Scheinhaftigkeit der Außenwelt

„*Scheinhaftigkeit*“ ist kein ontischer, sondern ein erkenntnistheoretischer Begriff. Sein Gegenbegriff ist nicht „*wirklich*“, sondern „*wahr*“. Alles ist in seiner Art wirklich, auch das vermeintlich Scheinhafte. Der Begriff der Scheinhaftigkeit ergibt sich erst, wenn die Wirklichkeit unter den Gesichtspunkt der Wahrheit gerückt, wenn nach der „*wahren*“ Welt gefragt wird, was nur heißen kann, ob unsere *Aussagen* über die Welt wahr sind. Nun ist für jeden die Welt das, wofür er sie hält. Erst wenn sich herausstellt, daß sein Dafürhalten nicht zureichend begründet ist, nimmt sein Weltbild den Charakter des Scheinhafte an.

So ergibt sich die Scheinhaftigkeit der Außenwelt:

a) Wenn sie für eine absolute Realität gehalten wird, die sie nicht ist;

b) wenn sie für Erscheinung eines An-sich gehalten wird, das es nicht gibt. Diese Bewertung ergibt sich aber nur von einem übergeordneten Standpunkt aus, an dem gemessen die Aussagen jener Art als irrtümlich erscheinen. Geradeso wie *innerhalb* des Weltbildes etwas zum „Schein“ wird, was sich in den Zusammenhang überprüfter Aussagen nicht widerspruchslös einfügt. Z. B.

Aufgang und Niedergang der Sonne; aber auch hier *bleibt* der Sinnenschein, der selbst doch etwas Wirkliches ist. Auch die Sinnesqualitäten können vom Standpunkt der theoretischen Physik als etwas bloß „Scheinhaftes“ gelten, das sie nicht sind vom Standpunkt der Psychologie und Physiologie. Der „Standpunkt“ *entscheidet!* Das *Psychische*, das alle Wirklichkeit begründet, kann scheinhaft erscheinen vom materialistischen Standpunkt aus; so wird es aber erst, wenn es selbst für ein anderes gehalten wird, als es ist: nämlich selbst wieder für eine dinghafte *Realität*, wo es dann den Charakter eines Gespensterhaften annimmt, und im Vergleich mit der realen Dingwelt als scheinhaft, irreald und selbst unwirklich sich darstellen mag.

Das Prädikat „scheinhaft“ wird zu Unrecht auf ein Seiendes übertragen, während doch nur gewisse Aussagen über dieses Seiende unwahr sind.

3. Urerlebnis

Vom Urerlebnis läßt sich nicht sagen, es sei hier oder dort, oder gar: „ich habe es.“ Es steht seinem Begriffe nach *jenseits jeder Bestimmbarkeit* und ist nur durch *Negation* zu bestimmen: als „Grenzbegriff“ alles Ausagbaren.

Es ist zugleich seiner Wirklichkeit nach immer und überall und niemals und nirgends. Wenn er als „Ursprung“ der Erlebnisse gedacht wird, so ist auch dies nur eine Redeweise des Als-Ob: es stellt sich so *dar*, als ob die Einzelerlebnisse aus ihm hervorgingen, während sie doch in ihm eingeschlossen bleiben, auch nach diesem „Hervorgang“ (10. 4. 48).

4. Mystik

Das mystische Erlebnis ist nicht Erkenntnis, sondern in seiner Ursprünglichkeit stumm, wie jedes Erlebnis. Was der Mystiker zu „schauen“ vermeint, ist immer schon eine Ausdeutung seines Erlebens und bedingt [durch] seinen Begriffsschatz und seine Mentalität.

Seinem Wesen nach ist das mystische Erlebnis immer *Einheitserlebnis* schlechthin, ein Zusammenfühlen des seinem Begriffe nach Getrennten, einander Gegenüberstehenden und seiner Gefühlsbetonung nach einander Widerstreitenden: von — beim religiös Gebundenen — *Gott, Welt und Ich*.

Nun lassen sich drei, diesen Begriffen nach verschiedene, dinghafte Realitäten nicht ohne Gewaltsamkeit in Eins setzen, sondern

nur die *Gefühlswerte*, die sich an sie knüpfen, können in Eins zusammenfließen und damit ihre Gegensätzlichkeiten, die das Gemüt bedrücken, aufgehoben werden: die *Weltferne Gottes* (Jakob Böhme), die *Übergewalt eines seelenlosen Mechanismus*, die *Einsamkeit* und *Verlorenheit des Ichs* (der „Seele“). Dabei ist das Gotteserlebnis, das sich an die Idee eines Ideals absoluter Vollkommenheit heftet, das *führende*: im Einheitserlebnis überstrahlt es auch auf Ich und Welt und *heiligt* gleichsam auch sie. Eben in dieser Erhebung beider in eine höhere Sphäre liegt das Beglückende der mystischen Schau. Sie hat die *Gottesgewißheit* zur Voraussetzung.

- 3 Dieses Einheitserlebnis kann unmittelbar durch Ekstase gewonnen werden, durch Aussetzen des rationalen Denkens, durch Yogapraxis — wohl auch durch eine Ermattung des Denkens nach vergeblichen Anstrengungen, jener Gegensätze Herr zu werden: das „Ruhens“ in Gott. Dann steht es am *Anfang* und seine Ausdeutungen folgen ihm.

Es trifft eben doch auch mit den letzten Ergebnissen der Transzendentalphilosophie zusammen: durch die Einsicht in die Irrealität der Zeit und den Gedanken der Ewigkeit, durch die Erkenntnis, daß alle Vielheit von Realitäten durch den Übergang in reflektierte Bewußtheit an der Hand der Sprache bedingt ist, durch die Einheit alles Seienden, durch die für das Denken undurchdringliche Tiefe des Seins im *Urerlebnis*, auf die nur hinzuweisen möglich ist (das mystische Erlebnis ist gleichsam die größtmögliche, wenn auch unverstandene, Annäherung an das Urerlebnis), [durch] das zeitenthobene Totalerlebnis, das Unsagbare der Wirklichkeit, in gewissem Sinne auch [durch die] „Scheinhaftigkeit“ der Außenwelt wie des empirischen Ichs, wenn sie für „Dinge“ gehalten werden, [durch] die „metaphysische Stimmung“ ... die „negative“ Metaphysik.

Diese steht aber nicht am Anfang, sondern am *Ende* der Philosophie. Das Wissen um das Geheimnisvolle jedes Augenblicks ist dem Mystischen in seiner Auswirkung auf das Gefühlserleben nahe verwandt. Es kann für den, der es lebendig erfährt, zu einer geistigen *Wiedergeburt* werden, für die auch der Mystiker seine „Erleuchtung“ hält. Es gibt zwar keine „Gotteserfahrung“, aber doch ein Erfahren absoluter Wertungen, die auch für den Philosophen ein höchstes, wenn auch nicht zu einem „Wesen“ verdinglichtes Ideal bilden, das sein Welt- und Selbstbewußtsein überhöht — und das einzige Absolute ist, das er anerkennt und in

dessen Anstreben er den Sinn des Lebens erblickt. *Mystik in diesem Sinne ist die dogmenfreie Religion des Philosophen.*

Gott als Personifikation der Idee einer Einheit höchster Werte. — Zunächst aber aus dem Religionsunterrichte entnommen und als unbestreitbare Realität gedacht, damit aber auch der realen Welt eingeordnet, wenn auch über sie hinausgehoben.

Der „lebendige Gott“, den die Frommen suchen, ist Gotteserlebnis, nicht eine dinglich-persönliche Realität.

Mystizismus ist das Unterfangen, die mystische Schau *an Stelle* rationaler Erkenntnis zu setzen und sich damit der „Anstrengung des Denkens“ zu entheben. Das Geheimnisvolle, das dem Mystischen innewohnt, wird damit zur *Unklarheit*. (Vom Erleben eine Erkenntnis zu erwarten und auf jenes Erleben zu „warten“, gleicht dem Verhalten dessen, der in die Lotterie setzt, statt zu arbeiten.)

Die Aufschließung des mystischen Urerlebnisses in Worten zerstört es. Der Satz: „Gott, Welt und Ich sind Eins“ ist eben ein *Satz* und untersteht als solcher der *Beurteilung*, für die jenes Erlebnis keine zureichende Grundlage bildet. Es kann dann nur heißen: Dem Mystiker kommt es so vor, als ob jene Drei nur Eins wären. Als Erlebnis *unangreifbar*.

Das mystische Erleben setzt ein *Freisein von der Unrast des Triblebens* voraus, begünstigt aber auch seinerseits wieder diese Selbstbefreiung.

Faust: „Entschlafen sind die wilden Triebe ...“

Das mystische Erleben ist ein Rückzug aus der realen Welt und darf nicht wieder verführen, das Erlebte dieser einzuordnen, was geschieht, wenn es in Worte gefaßt wird, denn die Sprache „realisiert“.

Mystisches Erlebnis und Urerlebnis:

1. In diesem sind Gott — Welt — und Icherlebnis noch unentfaltet eingeschlossen.

2. Sie treten aus ihm heraus durch dessen Transformation an Hand der Sprache.

3. Sie vereinigen sich wieder im mystischen Einheitserlebnis.

4. Sie treten wieder aus ihm heraus, wenn es selbst in intentionale Bewußtheit erhoben wird: das scheinbar *Paradoxe an aller Mystik!*: von der Einheit zur Sonderung, von dieser zur Wiedervereinigung, von dieser zu neuerlicher Sonderung.

Für eine philosophisch durchleuchtete Mystik fallen Gotteserlebnis und Gott zusammen: Gott wird nicht geschaut, sondern unmittelbar erlebt.

Grundlage: Die Einsicht in die Priorität der Wirklichkeit vor der Realität. (Das Erlebte ist „wirklicher“ als das Gedachte.) (11. 4. 48.)

4 5. Skeptizismus

Der Skeptizismus ist der Pessimismus der Philosophie. Es ist aber hier nicht anders wie beim hedonistischen und perfektionistischen Pessimismus: er läßt sich nicht widerlegen, aber überwinden: durch grundsätzlichen Verzicht auf die Erfüllung unerfüllbarer Wünsche (aus freiem Entschluß). Durch Resignation also, die sich jedoch belohnt, weil sie eine tiefere Einsicht in die Natur von Wahrheit und Wirklichkeit eröffnet und ihren Stachel dadurch verliert, daß die gleichen Grenzen jeder Erkenntnis gesteckt sind, nicht nur der philosophischen, und keine etwas vor ihr voraus hat. Der unerfüllbare Wunsch ist, Wahrheit und Wirklichkeit zur Deckung zu bringen: Wirklichkeit in Wahrheit zu verwandeln.

Statt dessen: die Wahrheit auf ihre Wirklichkeit zurückzuführen (17. 4. 48).

6. Wahrheit

Wahrheit gibt es nur in Aussagen, da nur diese sich untereinander vergleichen lassen — nicht mit dem Ausgesagten.

Es „gibt“ Wahrheit, aber diese ist nicht Abbild, sondern Umformung der Wirklichkeit. Die Übersetzung der Wirklichkeit in Wahrheit zieht das Dunkle ans Licht — macht es sichtbar —, breitet aber zugleich einen Schleier über sie. Sie bleibt aber im Zusammenhang mit ihr dadurch, daß sie selbst Wirklichkeit ist (wenn sie der Wirklichkeit nach betrachtet wird): als Aussage mit dem Überzeugungserlebnis. Wahrheit ist die Wirklichkeit noch einmal, in eine höhere Form der Bewußtheit überführt (19. 4. 48).

7. Vorzeichen (Magie)

Frage man einen geistig reifen Menschen, ob er an „Vorzeichen“ glaubt, so würde er diese Frage entschieden und ehrlich verneinen. In Wirklichkeit glaubt er aber doch an sie! Begegnet ihm am Morgen eine kleine Unannehmlichkeit, so sagt er: „Der Tag fängt gut an!“ Hat er ein Vorhaben — eine Reise, einen Vortrag, einen wichtigen Besuch, so gehört nur eine kleine Reihe ganz zufälliger, an sich unbedeutender Mißlichkeiten dazu, um

ihn zu entmutigen; ermutigt wird er sich hingegen fühlen, wenn alles vorzüglich schon am Anfang klappt. Dergleichen spielt sich in einer ganz anderen Region des Seelenlebens ab als das rationale Denken.

Eine gewisse *Berechtigung* hat auch die magische Vorstellungsweise in dem Gedanken, daß, dem zu Ende gedachten Kausalgesetze nach, *Alles und Jedes*, das Nächste mit dem Fernsten, irgendwie zusammenhängt.

Nur daß diese Zusammenhänge schon in geringer Form so *undurchsichtig* werden, daß es töricht wäre, sie in eine Überlegung einbeziehen zu wollen. Eben darum ist auch die *Astrologie*, die sich auf jenen Gedanken berufen könnte, ein sinnloser Aberglaube; folgerichtig müßte dann nämlich auch mein Verhalten auf den Gang der Gestirne von Einfluß sein. Das „ist“ es auch vielleicht, aber für die Astronomie ohne Bedeutung (in infinitesimalem Sinne) und so auch umgekehrt (24. 4. 48)!

8. Grundbegriffe

Wirklich und unwirklich: Wirklich ist das seinem Sein nach unmittelbar jetzt Erlebte. Unwirklich [aber real oder ideal] dasjenige, das *nur* im Sprachsymbol seine Art mittelbarer Wirklichkeit hat.

„*Bewußt*“ — „*unbewußt*“: was damit *gemeint* ist; Bewußtes, das auch intentional erfaßt ist; das nicht nur Bewußte, sondern auch „Gewußte“ — [Unbewußtes,] das *nur* Bewußte aber nicht Gewußte.

Physisch und psychisch: Die anschauliche und die nicht-anschauliche Komponente an jedem Bewußten.

Real — ideal: Das Dingliche und das Nicht-Dingliche (obwohl in seiner Art Wirkliche) (26. 4. 48).

9. Dynamik

Alles Dynamische ist voluntaristischen Ursprungs und hat seine Grundlage im Willenserlebnis. In ihm wird das „Dynamische“ in Gestalt der Empfindung von Bewegungstendenzen mittelbar erlebt. Sprachlich-kategorial substantialisiert werden die einzelnen Willensakte, Antriebe, Begehrungen und zuletzt „der Wille“ zum *Ursprung* und zur Ursache alles mit einem Gefühl von Aktivität Verbundenen: zur Willenskraft, Urteilkraft, zu einem „Vermögen“ (Können): das (an und für sich passive) Erleben eines *Dynamischen* wird zu *objektiver Dynamik*, das empirische Ich zu einem *Aktionszentrum*. Und so wie wir den Willen als Ursache

unserer Handlungen zu erleben glauben oder vielmehr ihn als solche deuten, weil das Willenserlebnis ihnen *vorangeht*, so sind wir versucht, auch das äußere Geschehen nach dieser Analogie zu denken: der *objektivierte Wille wird zur „Kraft“*: Kraft ist *substantialisiertes Willenserlebnis*. Daraus ergibt sich dann eine dynamistische Naturauffassung (Renaissance-Naturphilosophie), von der aber auch in der Energetik noch etwas fortlebt (27. 4. 48).

6 10. Wirklichkeit — Möglichkeit — Notwendigkeit

Alles ist, was es ist und wie es ist, aber es *muß* nicht so sein.

Das vermeintliche „Müssen“ besagt nichts anderes, als daß die Wirklichkeit keinerlei Möglichkeit mehr Raum gibt, die „Notwendigkeit“ aber hierin vor der schlichten Wirklichkeit nichts voraus hat.

Wirklichkeit ist ein Seinsprädikat, Notwendigkeit eine logische Qualität von Urteilen (nach dem Widerspruchsgesetz), *Möglichkeit* aber ist rein psychologischen Ursprungs als Unsicherheit von Erwartungen.

Psychologischen Ursprungs ist aber auch die „objektive“ *Notwendigkeit*: eine Ausdeutung des Zwangserlebnisses in der Einsicht in die Unabänderlichkeit des Geschehens durch unsere Wünsche und unseren Willen.

Notwendigkeit ist nichts anderes als Wirklichkeit und fügt dieser nichts hinzu.

„Objektive Notwendigkeit“ ist nichts anderes als eine animistische Projektion jenes Zwangserlebnisses in das äußere Geschehen auf Grund seiner Substantialisierung zu „der“ Notwendigkeit, einer über jenem thronenden Ananke, die ihm seines Ursprungs zufolge, als einer Weise des Icherlebnisses anhaftet.

„Notwendigkeit“ ist nur Wissen um die *Unabänderlichkeit der Wirklichkeit durch unser Wünschen und Wollen*: sie ist subjektives Zwangsgefühl, keine objektive Macht. („Notwendigkeit“ als höhere Stufe des Seins.)

Fortsetzung: Daher auch mittelbar die *dynamistische Deutung des Kausalprinzips*: als *zwangsweises* Wirken und Bewirktwerden.

In seiner abgeklärten Form besagt es nur, daß ein gegenwärtiger Zustand nur anders sein könnte, als er ist, wenn *alles* Frühere anders gewesen wäre als es war. Daß es aber *notwendig* so sein müsse, beruht auf einer Übertragung der Art seines Erlebtwerdens auf das objektive Sein.

Das Dynamische ist die psychische Komponente des Kausal-erlebnisses; ihre Ausschaltung im wissenschaftlichen Denken ist Sache des reflektierenden Bewußtseins auf Grund erkenntnistheoretischer Kritik: seine Entlastung von allem Entbehrlichen zugunsten einfachster Darstellung und der Annäherung an ich-freie Objektivität.

11. Erinnerung

Gedächtnisvorstellungen sind immer *gegenwärtige* Vorstellungen, denen zwar ein *Zeitzeichen* anhaftet, die aber doch wieder nur mit anderen gegenwärtigen Vorstellungen verglichen werden können. Kriterium ihrer „Treue“ ist nur, daß sie sich in den Zusammenhang aller gegenwärtigen Vorstellungen widerspruchslos einfügen. Durch diese Forderung unterscheiden sie sich von Phantasievorstellungen, denen diese Gebundenheit in weiten Grenzen fehlt. Fehlt sie ihnen ganz, so heißen sie „phantastisch“ (1. 5. 48).

12. Vorstellung

„*Vorstellung*“ ist dasjenige, was „mir“ im Anschauungsraum gegenübersteht: das *Gegen-Ständliche*.

Darum zu wissen und es sich zu sagen ist Sache intentionaler Bewußtheit. Jenes „Gegenüberstehen“ selbst aber wird unmittelbar erlebt. Dieses Erlebnis ist die Grundlage für jede Art Objektivierung, für die Scheidung von Außen und Innen, Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, aber auch symbolhaft für jede Art Transzendenz (auch für Transmentalität), aber auch für die Fehldeutung des extra nos in ein praeter nos („außerhalb des Bewußtseins“); zugleich auch Grundlage jeder Realisierung.

Vor allem ist das Gegenüberstellen und Gegenübertreten das Grundscheema der Intention, in der die undifferenzierte Einheit des Urerlebnisses gleichsam zerreißt und die phänomenale Dualität von Vorgestelltem und Vorstellendem sich vorbereitet. Das „Sich-Richten“ der Aufmerksamkeit auf „etwas“ ist selbst ein der Raumanschauung entnommenes Bild: Alles Intendierte wird in einen imaginären Raum „mir“ gegenübergestellt — wobei dieser imaginäre Raum doch nur ein Analogon des Anschauungsraumes ist. Dieser ist das „Zeigfeld“ für die Heraushebung eines Dies und Das — auch im Denken! (Die zur Beurteilung stehenden Aussagen stehen dem Urteilenden „gegenüber“. Auch jedes Streben, Wünschen und Wollen setzt ein „Gegenüber“ voraus.)

An der Vorstellung pflegt man *Akt, Inhalt und Bedeutung* zu unterscheiden:

a) „*Vorstellen*“ ist keine *Handlung*, nur der „*Akt*“ der *Intention* in ihrer Überführung in reflektierte Bewußtheit ist ein Aktivitätserlebnis, das als ein „*Handeln*“ sich darstellt: „ich stelle etwas vor“ (Funktionslose Aktivform des Verbums) = *ich richte die Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung*.

b) *Eine Vorstellung hat keinen „Inhalt“*, der sich von ihr selbst unterscheidet: *sie hat sich selbst zum Inhalt*. (Fälschlich: als würde ein Raumteil erst mit Inhalt erfüllt. Der leere Raum ist aber nicht selbst Vorstellung, sondern Begriff einer Anschauungsform.)

c) *Erkenntnistheoretisch*: Die Frage nach dem *Ursprung* (Herkunft) der Vorstellung. Sie ergibt sich aus der passiven *Zwangsgegenbenheit* besonders der Wahrnehmungswelt in Anwendung des Kausalschemas, besonders ihrem *So-Sein* nach: als „*Wirkung*“ (Erscheinung) eines anderen, das *nicht* Vorstellung, sondern *An-Sich* ist. Schiebt die „*Erklärung*“ nur zurück, denn irgendwo muß man haltmachen: *Vorstellungen sind Bilder*, aber keine *Abbilder*, in unbefangener Auffassung: *Bilder ohne Originale* (das Original wird *hinzugedacht*).

Die Vorstellung weist auf nichts außer sich zurück. Psychologisch: innerhalb der *sekundären* Vorstellungen durch *Assoziation* etwa sekundärer Vorstellungen (Erinnerung, Phantasie) als *Nachbilder*. In Wahrheit gibt es keine *vergangenen* Vorstellungen, sondern nur *gegenwärtig* erlebte Vorstellungen, wenn auch mit einem Zeitzeichen versehene.

Vom Standpunkt des Denkens aus ist die Vorstellung selbst ein *An-Sich* (7. 5. 48).

13. Fortsetzung: Subjekt—Objekt

Die Subjekt-Objekt-Relation gehört dem *intentionalen* Bewußtsein an, *geht aber auf das Schema des Gegenüber-Erlebnisses zurück*. Es gibt kein Subjekt und Objekt des Erlebens, sondern nur des Denkens. Im Urerlebnis sind beide noch *Eins*. Nur nach seiner Ausgliederung ergibt sich eine Dualität: die Vielheit des Ausgegliederten und das noch Unausgegliederte.

Es gibt nur *ein* Subjekt, aber viele Objekte, die ihm gegenüberstehen. Intentional erfaßt, wird sich das Subjekt selbst zum Objekt, ohne aufzuhören Subjekt zu sein, um wieder aufzuleben eben

in dieser Gegenüberstellung. Auch diese Distanzierung ist nur im Raum-Symbol ausdenkbar.

Man kann Alles *hinwegdenken*, nicht aber das Subjekt dieses Hinwegdenkens.

Das Schema: Subjekt—Objekt ist das abstrakt gedachte Gegenüber im Raum.

Das *Vor-Gestellte* ist nicht „in mir“, sondern „mir gegenüber“. Es ist kein *Abbild* und kein *Inhalt*, weder des Ichs, noch der Seele, noch des Bewußtseins. Auch kein „*Bild*“, welche Redeform [besagt], daß wir nicht nur vom „*Bild*“, sondern auch vom „*Abgebildeten*“ etwas wüßten, vor seiner Abbildung (8. 5. 48).

14. Fortsetzung: Ich und Nicht-Ich

Grunderlebnis des „Gegenüber“: Was mir gegenübersteht, bin nicht mehr Ich, sondern ist ein Anderes als Ich. Ein *Nicht-Ich* — eine „*Außenwelt*“.

Es steht aber doch „*mir*“ gegenüber und bleibt mir dadurch *verbunden*. Das Gegenüber ist ein *Relationsverhältnis*, das seinen Sinn verliert durch Aufhebung eines der beiden Gegenglieder.

Was aber bin „ich“?

Zunächst das *empirische Ich*: der empfindungsdurchzogene und emotional durchwogte Ichleib, der, intentional erfaßt, aber selbst wieder auf die Seite des Nicht-Ich tritt, zur „*Vorstellung*“ seiner selbst wird. (Psychologisch: zuerst seiner Gestalt nach, dann aber auch seinem Innen, Kopf und Herz, nach.) Es schrumpft zuletzt auf einen ausdehnungslosen Punkt im Raum zusammen: zum *erkenntnistheoretischen Ich* — dem „Ich denke“ Kants.

Die Paradoxie des Ichs: Das „*Innere*“, das im Selbstbewußtsein zu einem „*Außen*“ wird, aber doch immer wieder als ein Gegenglied jedes „*Außen*“ erlebt wird, daß es Subjekt und Objekt zugleich ist. Das *Vor-Gestellte* tritt ihm gegenüber, bleibt aber doch immer „*meine*“ Vorstellung.

Der Fehlgang des Denkens, daß nun die Außenwelt mein „*Besitz*“ wäre, „in mir“ sich befände. (*Daran richtig:* die nie fehlende Erlebniskomponente — diese ist eben noch kein „Ich“, sondern *wird* erst zu einem solchen, wenn sie — selbst intentional erfaßt — auf die Seite des *Nicht-Ichs* tritt, sich objektiv *wird*.)

Aporie: Das „*Innen*“ wird zu einem „*Außen*“ und das *Außen* wieder zu einem *Innen* (Subjekt und Objekt zugleich, *Objektivierung des Subjektiven* und wieder *Subjektivierung des Objektiven*).

Das erste führt zur *Auflösung* des Ichs und zu seiner peripheren Objektivierung und der des Gegenüber: Reiz—Sinnesorgan—Gehirn, wobei das Icherlebnis verlorengeht (1).

Das zweite im Sinne des subjektiven Idealismus zum *Solipsismus* oder zur *Monadenchre*: zur Vervielfältigung der Innen- und mittelbar auch der Außenwelten.

- 9 Erkenntnistheoretisch verhängnisvoll: daß dem Nicht-Ich „das Bewußtsein“ gegenübergestellt wird. Wie im Zuge der Verdinglichung durch die Sprache sich Vorstellungen zu *Dingen* ballen, so auch ihre Erlebnisseite zu einem *Seelending*, das ihnen als Ich gegenübersteht.

Das „wahre“, das *primäre Ich*, ist aber nichts anderes als die Erlebnisseite an allem Vorkommenden: des „Ichartigen“ an ihnen. Es ist noch nicht „mein“ Ich, noch nicht *das Ich* oder *ein Ich*. Zu einem „Ich“ wird es erst durch jenes *Gegenübererlebnis*: daß es dem Vor-Gestellten gegenübersteht.

Das Gegenüber ist die Grundlage sowohl des Nicht-Ichs als auch des Ichs selbst: das *primäre Ich* wird zu einem Ich erst, indem es sich als ein Gegenüber erlebt. Erst damit nimmt es *Gestalt* an, wird damit eben selbst wieder zur Vorstellung seiner selbst.

Das Gegenüber ist das anschauliche Schema jeder Intention und für die Subjekt-Objekt-Relation, die immer eine Korrelation ist.

Subjekt und Objekt sind begriffliche Abstraktionen des erlebten Ich und Nicht-Ich.

Das Gegenüber als Erlebnis ist Einheitserlebnis, insofern es Ich und Nicht-Ich gleichermaßen in sich schließt. Erst im *Selbstbewußtsein* löst sich diese Einheit in eine Zweiheit auf; erst auf Grund seiner wird das Vorgestellte (der Vorstellungsinhalt) zu einem „anderen“ als Ich und [auf diese Weise] zu seinem „Gegenstand“. Die Wahrnehmung (Vorstellung) hat zwar einen Inhalt, aber nur die Wahrnehmungsaussage hat einen „Gegenstand“, nicht jene. Das Ich muß selbst erst *geworden* sein, um sich etwas gegenüberzustellen (10. 5. 48).

(1) Ein Körper steht den *anderen* Körpern gegenüber, die sich um ihn gruppieren.

In *Verschlingung* mit dem subjektiven Idealismus: Daß *alle* Körper in jenem *einen* Körper enthalten wären.

Ausreichende Deutung: nicht die anderen Körper sind in ihm eingeschlossen, sondern nur ihre Abbilder: Ebenso unausdenkbar! — denn gerade diese vermeintlichen „Bilder“ sind dasjenige, was ihm „gegenüber“ steht!

Das bedingt eine Abdrängung in den *funktionalen Bewußtseinsbegriff*: als „Vermögen“ etwas (andere Körper) vorzustellen, das nur bestimmten Körpern eignet.

15. Sich als „etwas“ fühlen

„Man fühlt sich“ — aber als *was* man sich fühlt — als Person, Willenseinheit, Aktionszentrum, als Held oder Denker — ist bereits Auslegung unter Führung der Sprache von Denkgewohnheiten, Vorurteilen oder Wünschen.

An den sich anbietenden oder gewählten Namen haften *Nebenbedeutungen*, die in dem „Fühlen“ selbst nicht enthalten sind und auf dieses *übertragen* werden (13. 5. 48).

16. Das „Gegenüber“ als Symbol

Das erlebte anschauliche Gegenüber ist das Urbild *jedes* Gegenüberstehens und Gegenüberstellens, auch im Logischen und Emotionalen, so auch jeder Art von Intention: es ist das *Schema jeder intentionalen Bewußtheit*.

Auch das Heraustreten der Einzelerlebnisse aus dem Urerlebnis kann nur als ein Gegenübertreten gedacht werden.

Eben darum haftet allen Gebilden der höheren Bewußtseinstufen etwas Symbolhaftes an: wir denken *nur* in Symbolen.

Symbolhaft sein heißt eben: nicht *wirklich* sein. Wirklich ist nur das Erlebnis des Gegenüber, nicht das Gegenüber-Gestellte. Jenes ist auch die Grundlage jeder *Realisierung*: hier wird das Gegenüber des Denkobjektes zum Denksubjekt zu einer Entfremdung: das Gegen-Ständliche wird zu einem Selbst-Ständigen.

Auch das Reale lebt nur im Symbol (kein voneinander Getrenntsein) (14. 5. 48).

17. Der Philosoph (Kritizismus)

Die kritische Denkhaltung ist das Gewissen des Philosophen: sein Ethos.

Sie ergibt sich aus der Einsicht, daß wir es im Denken immer nur mit *Aussagen* zu tun haben, von denen keine (mit Ausnahme der analytischen) selbstgewiß ist, sondern jede eine Prüfung durch ein Urteil herausfordert (1). Das verlangt vom Philosophen ein grundsätzliches Mißtrauen gegen jede sich aufdrängende Überzeugung, strengste Unvoreingenommenheit und Unbefangenheit und gleichsam die Zurückversetzung in einen Zustand intellektueller Unschuld. Die Autonomie des Menschen gegenüber allen *traditionellen* Bindungen (Renaissance) wird hier zur Autonomie

auch gegenüber allen *inneren* Bindungen die in Gestalt von „natürlichen“ Meinungen, Deutungen, Vorurteilen, auch im Philosophen als Menschen fortleben (2); *eine Autonomie der Vernunft, auch sich selbst gegenüber*. Zur Methode erhoben: *Transzendentalphilosophie*.

(1) *Erlebnisaussagen* scheiden hier aus, weil sie keine Aussagen über etwas, sondern selbst nur sprachlich geformte Ausdruckserlebnisse sind.

(2) *Oberster Grundsatz*: sich nichts vormachen lassen, aber auch sich selbst nichts vorzumachen.

Philosophie ist Drang zur Einsicht, womit sich die Anerkennung eines dunklen, irrationalen Urgrundes (auch des Denkens) sehr wohl verbinden kann; aber nicht als dumpfes Gefühl, sondern selbst wieder aus klarer Einsicht: als Grenzbegriff alles Aussagbaren —, aber doch eben wieder als *Begriff*.

18. Das Urerlebnis

„*Alles ist jetzt*“ heißt auch: „*Alles ist auf einmal*“: es gibt nicht Vieles, sondern nur *Eines*. Anders: *es gibt nur die Wirklichkeit, nicht Wirkliches*. Eben das ist mit dem Worte „*Urerlebnis*“ gemeint — nur daß darin schon das Ichartige anklingt, weil auch in ihm in intentionaler Fassung das Ich, „mein“ Ich sich heraushebt: „Ich“, der zu erleben scheint, während er selbst nur Erlebnis ist (nicht dinghaftes Sein). Das Urerlebnis in seiner nicht auszudenkenden, noch schlechthin irrationalen Wirklichkeit (d. h. eben *die Wirklichkeit*) ist das *wahre An-Sich*, weil es nichts außer sich hat, von dem es abhängig sein oder durch das es bestimmt werden könnte. Eben darum auch das größte Geheimnis!

„Gefühl ist alles“ (Faust).

Urerlebnis ist das, in dem es noch kein „Gegenüber“ gibt. Wird es — unvermeidlich, wenn es gedacht wird — selbst zu einem Gegenüber, so hört es auf, Urwirklichkeit zu sein und wird zu einem *Begriff* — zum Begriff eines Unaussagbaren, Unnennbaren, Unausdenkbaren — aber eben doch zu einem „Begriff“. Das ist die tiefste und schmerzlichste Resignation der Philosophie, daß es für sie mit einem bloßen *Hindeuten* sein Bewenden haben muß (die Unmöglichkeit in die Wirklichkeit *einzudringen*). (In realistischer Denkweise die Frage nach dem „Innen“ der *Natur*.)

Im Denken werden wir das Gegenüber (Subjekt—Objekt) nicht los, auch dort, wo wir es, wie im Falle des Urerlebnisses, verneinen und es ausschalten wollen (18. 5. 48).

19. Die Wunder Jesu

Es sind nur drei Möglichkeiten denkbar:

a) Rationalistische Erklärungen unter Berücksichtigung suggestiver Beeinflussung der Kranken etc.: scheinbare *Magie*.

b) Visionen der Jünger, die selbst unter suggestivem Einflusse stehen.

c) Sagenhafte Überlieferungen, die von den Jüngern bonae voluntatis auf Jesus übertragen wurden zur Stützung seiner Lehre. Dazu die allgemeine Verbreitung des Wunderglaubens zu seiner Zeit (18. 5. 48).

20. Wille und Urerlebnis

Auch die seelischen Erlebnisse — die Erlebnisseite des Bewußtseins — werden intentional aufgefaßt zu einem *Gegenüber*: zu Zuständen, die ich habe, wenn auch nicht hervorbringe. Nur im aktuellen *Willensakt* schwindet jenes Gegenüber (in letzten Entscheidungen zwischen Urteilen und Motiven): der *Wille bin immer ich selbst*.

Aber allerdings nur der *gegenwärtige* Willensakt, der Objekt nur werden kann, wenn er aufgehört hat, Gegenwart zu sein. Das Willens-(Aktivitäts-) *Erlebnis* ist das eigentliche Zentralerlebnis, der Mittelpunkt des Gegenwartserlebnisses, also des Urerlebnisses: das im eigentlichen Sinne „Ichartige“ an ihm.

Daher der *widerstreitende Anschein*: Ich bin das Urerlebnis und bin es doch wieder nicht.

Es bleibt wohl zu unterscheiden zwischen dem Willen als *Akt-Erlebnis* und seiner substantialisierten und inkorporierten Form als objektiviertes und realisiertes *Akt-Geschehen*, das zuletzt nichts anderes ist als die Empfindung von Bewegungsantrieben im Ichleib.

Wir *üben* nicht Akte aus, sondern *haben* Akt-Erlebnisse. Erleben ist immer etwas *Passives*, d. h. von selbst sich Einstellendes; wir bringen sie nicht hervor, sondern müssen darauf warten, ob und in welcher Art die Erlebnisse sich einstellen. Dieses „wir“ ist das empirische Ich, das seine Erlebnisse realisiert zu realen Vorgängen und Tätigkeiten.

Vom Wirklichkeitsstandpunkt aus nur: es gibt Aktivitäts- und Passivitäts-Erleben (nicht: ein aktives und passives *Verhalten*) (19. 5. 48).

21. Philosophie

Die Philosophie und ihre Ergebnisse sind eine zarte Sache, die nicht mit groben Händen angefaßt sein will. Sie ist nichts für handfeste Naturen, die alles mit einem Schlage endgültig erledigt haben wollen. In ihr gibt es keine *Dogmen*, auf die man schwören könnte. Sie muß stets bereit sein, sich selbst kritisch zu korrigieren und ihre Behauptungen wieder zurückzuziehen. Sie ist in beständiger innerer *Bewegung* im Sinne einer Überhöhung des von ihr jeweils eingenommenen Standpunktes der Betrachtung. In ihr gibt es kein absolut Endgültiges, das nicht einer solchen abermaligen Überhöhung des Standpunktes, Berichtigung und zumindest einer Verfeinerung des Ausdrucks bedürftig sein würde: immer nur ein vorläufiges, kein endgültiges Haltmachen.

Philosophische Gedanken verlieren ihren goldigen Schimmer, werden stumpf und grau und unansehnlich, je länger sie beredet, und von je mehr unberufenen Händen sie hin und her gewandt werden — bis sie vielleicht wieder einmal in ihrem ursprünglichen Glanz aufblitzen, wenn sie in die Hände eines Berufenen kommen.

12 22. Die idealistische Grundposition (1): daß Welt (Außenwelt) und Weltbild zusammenfallen

Die Welt *ist* in allen ihren Teilen bewußt, wenn auch in verschiedenen Graden der Klarheit und Deutlichkeit, sie *wird* es nicht. Wir erlangen nicht durch Erfahrung *Kenntnis* von der Welt, sondern was wir „Welt“ *nennen*, baut sich aus Erfahrungen auf. Sie selbst — nicht nur ein Abbild von ihr im Bewußtsein — wird mit der Zunahme der Erfahrungen reicher, vielgestaltiger, vollständiger und als Folge einer rationalen Verarbeitung der Erscheinungen immer genauer und bestimmter (2). *Die Welt selbst ändert sich*, nicht nur unser *Bild* von der Welt; sie war in vergangenen Zeiten eine andere, als sie jetzt ist und ändert sich jetzt wieder im Umbau der Physik und im Fortgang der Erfahrung über die Mikrostruktur der „Materie“, die selbst ein Gedankengebilde begrifflicher Art ist. Für solche, die dies mitzudenken sich sträuben, *gibt* es auch heute noch eine magische Welt (19. 5. 48).

(1) *Kurz: die Priorität des Wirklichen vor dem Realen.*

(2) Das *Transzendente* daran: nur das vom Willen und dem Spiel der Phantasie *unabhängige* Auftreten „neuer Erlebnisse“. D. h. aber nicht, daß sie transzendenten *Ursprungs*, sondern nur, daß sie dem *Denken* transzendent sind: *Transzendenz innerhalb des Bewußtseins.*

23. Nicht-bewußt

Nicht-bewußt kann nur heißen: nicht intentional bewußt; nicht in ein Wissen um das Bewußte überführbar, nicht in höhere Stufen der Bewußtheit eingehend, nicht transformierbar. Die Transformation des Urerlebnisses bedeutet ja nichts anderes als den Übergang in höhere Stufen der Bewußtheit an der Hand seiner sprachlichen Formung. Aber auch das Nicht-Gewußte ist in seiner Art bewußt, sonst könnten wir von ihm gar nicht sagen, daß wir von ihm nichts wissen; es bleibt nur ein Unbestimmtes (19. 5. 48).

24. Einfühlung

Die Einfühlung der Weisen des Icherlebens in die Dinge, durch die diese erst zu wirklichen („wirkenden“) Dingen werden, ist nicht ein immer sich wiederholender Vorgang oder Akt, sondern eine mit dem Gegenübertreten — dem Gegenüber-Erlebnis — vorgegebene Urtatsache. Sie ist gleichsam das, was nach der Zerreißung des Urerlebnisses in ein Ich und Nicht-Ich, in Subjekt und Objekt auch auf der Objektseite zurückbleibt. Die Weisen des Ich-Eriebens sind auch Weisen des Gegenübertretens (20. 5. 48).

25. Ich und Nicht-Ich

Das „Ding“ ist eine in sich geschlossene Einheit, die „mir“ gegenübersteht und dadurch meiner direkten Beeinflussung entzogen ist und sich in seiner Existenz selbst behauptet: ein *Anderes* als Ich, ein Nicht-Ich — aber doch eben auch ein „Ich“, ein fremdes Ich allerdings, ein Gegen-Ich und ein Gegen-Wille, das im Sinne des funktionellen Bewußtseinsbegriffes ursprünglich selbst als *beseelt* gilt (späterhin mit Einschränkung auf das Du), das etwas tut und etwas leidet. Eben das weist auf die *vor-intentionale Einheit* von Ich und Nicht-Ich im Urerlebnis zurück.

Alles steht mir gegenüber, was ich nicht selbst bin. Es ist dadurch von mir *getrennt* ([Charakter] der Fremdheit) und bleibt mir zugleich *verbunden* (durch eben jene Relation).

Fehldeutung: daß es „in mir“ sei (dazu Avenarius). Was aber bin „ich“?

Die ganze Dialektik des „außer mir“ und „in mir“ stammt aus dem Gegenüber.

Fehldeutung: alles ist außer mir, alles ist in mir (20. 5. 48).

26. Die idealistische Grundposition

Was vom Nicht-Ich gilt, gilt auch vom Ich.

Das Ich *hat* nicht Erlebnisse und *erlebt* sich nicht, sondern *ist* Erlebnis. Auch das (empirische) Ich *ist* nur, insofern es seiner selbst *bewußt* ist: es *hat* nicht Selbstbewußtsein, sondern *ist* dieses selbst. Es ist aber *Ich*-Bewußtsein nur im Gegenverhältnis zu einem Nicht-Ich: im Schema des Gegenüber. Nur als Vorstellung seiner selbst — als Ichleib — gewinnt es Selbständigkeit „gegenüber“ seiner Umwelt und wird selbst zu einem Ding, das im Wechsel seiner Vorstellungen beharrt, [und gewinnt] damit den *Anschein*, als würde es auch existieren, *ohne* sich als Ich zu erleben. Dann ist es eben kein Ich mehr, sondern in peripherer Einstellung ein Körper unter anderen Körpern. Ihm wird dann eine „Innenwelt“ eingelegt, eine Ballung emotionaler Erlebnisse, Empfindungen als erste Transformationsstufe des Ich-Erlebens und zuletzt auch die Außenwelt zufolge ihrer Erlebnisseite. Es *ist in Wahrheit aber nichts da*, dem diese „eingelegt“ werden könnten! (21. 5. 48)

14 27. Der Raum

Wenn man unter „Form“ das Gleichbleibende bei wechselndem Inhalt versteht, so gibt es nur *eine Anschauungsform*: den *Raum*. *Anschaulichkeit und räumliches Gegenüber sind dasselbe*. Ohne dieses Schema gäbe es weder Ich noch Nicht-Ich, noch Subjekt und Objekt, noch auch eine Selbständigkeit der Dinge im Raum. Auch *diese* treten in der Anschauung einander „gegenüber“ und gewinnen erst dadurch gesonderte Existenz (21. 5. 48).

28. Psychisch

Das Psychische ist das *Undingliche an allem Dinglichen*. Es ist dasjenige, was niemals zu einem *Gegenüber* werden kann. Es ist unsagbar und daher auch *unvorstellbar*. Es kann dem Ich nicht gegenüber-treten, weil es dieses Ich selbst ist. Tritt es aber gegenüber, so wird es selbst zu einem *Gegenständlichen*, so hört es auf ein Psychisches zu sein (22. 5. 48).

29. Idealismus und Realismus

In Kürze:

a) *Der Idealismus geht vom Bewußtsein aus*, in dem auch die Dingwelt ihre Stellung hat.

b) *Der Realismus: Ausgang von der Dingwelt*, in der auch Bewußtsein vorkommt (als funktionelle Bewußtseinsfähigkeit und als bewußte Inhalte).

Frage des Ursprungs: Der Ursprung der Dingwelt aus einer Umformung von Erlebnissen ist verständlich und begreifbar. Der Ursprung des Bewußtseins aus der Dingwelt (physiologischen Prozessen) ist weder zu verstehen noch zu begreifen.

Vorzug des Idealismus: der Ausgang von dem unmittelbar Gewissen: der Erlebniswirklichkeit, während der Realismus von Aussagen (intentional umgeformten Erlebnissen) ausgeht, die niemals selbstgewiß sind, sondern einer Prüfung durch das Urteil unterstehen.

Denkfehler des Idealismus: wenn er eine Außenwelt überhaupt *leugnet* auf Grund der Gleichsetzung von psychisch und bewußt; der Begriff einer „psychischen“ Außenwelt hebt sich selbst auf.

Denkfehler des Realismus: wenn er die nie fehlende psychische Komponente *vergißt*, daß also auch Dinge immer Dingvorstellungen sind. Oder abstrakter: daß auch das Reale aus der Subjekt-Objekt-Relation sich nicht herauslösen läßt.

Der *Idealismus leitet die Realität aus der Wirklichkeit* ab — aus dem Unmittelbaren. Der *Realismus die Wirklichkeit aus der Realität* — aus einem mittelbar Bewußten; jener das „Sein“ aus dem Erleben, dieser das Erleben aus dem Sein; für ihn ergibt sich dann die Frage, *woher wir von einem Sein überhaupt wissen?* (23. 5. 48).

30. Monismus

Der monistische Idealismus kennt weder eine *Transzendenz des Seins* noch eine *Immanenz des Bewußtseins*, und ebensowenig einen *Seinsdualismus von Physischem und Psychischem* (26. 5. 48).

31. Unbewußt und außerbewußt

Unbewußt: Das nicht *Wißbare* — das nicht in Aussagen Überführbare — nicht in reflektiertes Bewußtsein Eingehende (1). *Außerbewußt*: dieses hat nur als *Begriff* seine Art Wirklichkeit, läßt sich aber definitionsgemäß nicht mit Inhalt erfüllen und ist daher ein inhaltsleerer Begriff.

Denkfehler: Die Verwechslung der beiden Bewußtseinsbegriffe:

a) Es gibt etwas, das nicht Bewußtsein *hat* (dessen Verhalten die Einlegung von Bewußtsein nicht rechtfertigt).

b) Es gibt etwas, das nicht bewußt *ist* (26. 5. 48).

(1) Von einem Unbewußten dieser Art können wir zwar nichts wissen, aber wir können — auf Grund des Seinsbewußtseins — sagen, *daß* es ein solches gibt. Mittellagen von Klarheit und Deutlichkeit!

32. Vorstellung und Erlebnis

Vorstellungen ihrem anschaulichen Inhalte nach *sind* nicht Erlebnisse, sondern *werden* erlebt. Das heißt sie sind vom Erleben begleitet, umfassen, getragen. Ihr Gegenüberstehen *ist* Erlebnis, nicht etwa das Gegenüberstehende. Aus der Erlebnisseite alles Vorkommenden konstituiert sich „das Ich“, aus dem Anschaulichen das „Ding“. Das *Vor*-Gestellte ist erlebnismäßig immer ein Ich-fremdes, das *für* das Ich da ist, aber nicht *in* ihm ist, ihm nicht angehört.

Etwas, das auch *wegfallen* könnte, ohne das Ich damit zu berühren, weil dieses doch in demselben Augenblicke wieder als Erlebnisseite des dann *gegenwärtigen* Bewußtseinsmomentes auflebt. Jeder Inhalt läßt sich „wegdenken“, nicht aber das Ich *in* diesem Wegdenken.

Es ist eben zu bedenken, daß Inhalt und Erleben dieses Inhaltes erst in intentionaler Bewußtheit auseinander und einander gegenübertreten, während sie im Urerlebnis noch untrennbare Einheit sind (30. 5. 48).

33. Ding und Dingname

So wie die Benennung als eines Dies und Das der Anfang der Realisierung ist, so ist das, was nach Abzug alles Inhaltlich-Anschaulichen vom Ding zurückbleibt — als „Träger“ — wieder nur der Dingname (30. 5. 48.)

34. Empfindungen

Empfindungen sind *an den Leib gebundene Erlebnisse*; sie setzen die Transformation zur Leibesvorstellung schon voraus, oder vielmehr: schließen sie in sich.

Empfindungen *begleiten* das Auftreten von Wahrnehmungen, sie sind aber weder deren Ursache noch deren Wirkung. Ihre eigentümliche Mittellage zwischen Erlebnis und Vorstellung — Physischem und Psychischem — aber auch als *Bindeglied* zwischen beiden. Sie liegen gleichsam *auf halbem Wege* der Transformation des Erlebnishaften in Vorstellungsmäßiges (30. 5. 48).

35. Das Warum des So-Erlebens

Das Problem bildet die scheinbare Abhängigkeit des Auftretens bestimmter Vorstellungen von realen Vorgängen. Aus ihrer Erlebnisseite läßt sich das Kommen und Gehen bestimmter Wahrnehmungen zu bestimmter Zeit und an bestimmten Stellen des Anschauungsraumes nicht „erklären“. Hingegen läßt sich das Auftreten bestimmter Erlebnisse (Vorstellungen) auf Grund realistischer Überlegungen mit verschiedenen Graden von Wahrscheinlichkeit *voraussagen* (z. B. Öffnen und Schließen der Augen, Blick in ein Mikroskop oder Teleskop, Erblindung, Empfindung bei Berührung eines heißen Eisens).

Daran ist zunächst richtig: daß „wir“ (das empirische Ich) die Vorstellungen nicht *hervorbringen*, sondern sie so *hinnehmen* müssen, wie und in welcher Reihenfolge sie sich darbieten.

Daraus ergibt sich der *Eindruck der Zufälligkeit* (von Seite des Subjektes gesehen) und gerade deshalb auch der einer *Zwangsgegebenheit* (unserem Wünschen und Wollen entzogen) und daraus wieder die *Frage nach dem Warum? des so und nicht anders*; das Bedürfnis nach dessen „Erklärung“ nach dem Kausal-schema.

Erlebnisse als solche sind aber *inkausal*, weil sie — als *nur* gegenwärtig — nicht in der Zeit stehen.

Daraus wieder entsteht der Anschein, daß ein *realer Zusammenhang zwischen den Vorstellungsinhalten* bestehen müsse, unabhängig von ihrer Erlebnisseite. Und daraus wieder: daß „Vorstellungen“, eben weil sie erlebt werden, nur *Wirkungen* oder *Nachbilder* realer Vorgänge seien. Daraus entspringt der Begriff des „außer uns“; das Gegenüber als ein „außerhalb“ des Bewußtseins.

Diese Vorstellungsweise ist aber beweglich: denn wird die Transformation des Ichs zu Ende geführt, so wird es — als Ich-Leib — selbst wieder zu einem Bestandteil der „Außenwelt“.

Die „*Affektion*“ des Ichs durch reale Vorgänge wird selbst zu einem realen Vorgang in der „Außenwelt“. Nur, daß hier der *natürliche* (psychologische) und der *abgeleitete* (erkenntnistheoretische) Kausalbegriff *zusammenstoßen*: nur für jenen gibt es ein dynamisches Wirken, für diesen nur ein regelmäßiges Folgen: sich zwangsweise determiniert *fühlen* und zwangsweise determiniert *sein* ist nicht dasselbe. Auf *folgerichtig* realistischer Basis handelt es sich nur um ein seiner erfahrungsmäßigen Regelmäßig-

keit wegen voraussagbares Folgen zwischen selbst wieder realen Vorgängen (außerhalb und innerhalb des Leibes).

Das Warum? verliert seinen Sinn zugunsten eines „Daß“.

Zuletzt ist es wieder nur die *schwankende Natur* des Selbstbewußtseins, das hier eine Denkschwierigkeit hervorbringt.

Die Frage nach einem Warum des Seins und Soseins überhaupt fällt auf das Urerlebnis zurück und ist unbeantwortbar.

Es ist auch nicht anders bei sekundären Vorstellungen: „Assoziation“ erklärt nichts, sondern beschreibt nur (ihre Unbestimmtheit: z. B. Orange kann an den sonnigen Süden erinnern oder an die Hökerfrau, bei der ich sie gekauft habe).

Das Urerlebnis enthält beides als Einheit: mich und sein Gegenüber. Aber erst im intentionalen Bewußtsein treten sie einander gegenüber — *wissen* wir von einem Gegenüber (31. 5. 48).

17 36. Der Humor des Philosophen

Das „Lächeln unter Tränen“ des Philosophen im Gedanken: Es ist doch vielleicht alles ganz anders!

Diesen Gedanken *ertragen* zu können, ist ein Prüfstein für die Echtheit eines Philosophen (6. 6. 48).

37. Philosophie

Die Philosophie liegt weder in der Verlängerungslinie der Naturwissenschaft noch in der Verlängerungslinie der Psychologie, sondern ist eine Senkrechte, die alle anderen „Linien“ schneidet. Anders: sie sieht alles „von oben“ und daher auch alles anders wie der Beobachter auf gleicher Ebene (17. 6. 48).

38. Seele

Seele ist das durch die Sprache realisierte Ich. Da diesem die Anschaulichkeit fehlt, unterschiebt sich der Seelenvorstellung doch wieder die gleichsam entmaterialisierte, gespenstische Leibesvorstellung, die dem empirischen Ich im Raume „gegenüber“ tritt. Die Seele ist daher immer ein Pseudo-Ding, das als das An-sich des undinglichen Erlebnis-Ichs gedacht wird — aber auch nicht als Begriff gedacht werden kann, weil es sich nur aus Negationen der Körperlichkeit zusammensetzt (21. 6. 48).

39. Wille und Wirken

Alle unsere *Begriffe von Aktivität, Spontaneität, Wirken und Dynamik und deren Gegenbegriffe* stammen aus der Willenssphäre und gehen auf Erlebnisse zurück. Da erhebt sich die *Frage*: Wird

hier eine reale Dynamik *erlebt* oder *ist* diese selbst nur Erlebnis? Wenn „der Wille“ nicht zu wirken vermag, dann gibt es überhaupt kein „Wirken“, denn objektiv wahrnehmbar ist ein solches nicht, sondern nur eine Auslegung *ex analogia hominis*.

Das Willenserlebnis erscheint so als machtlose Begleiterscheinung neutraler Vorgänge (z. B. Energie, Auslösung im Gehirn).

Die Frage aber ist: *ist das Erleben eines Wilensaktes selbst als ein „Akt“ zu deuten oder liegt hier nur eine psychologische Täuschung vor?*

Auflösung: daß der Willensakt nichts in der realen Welt wirkt, sondern nur in der *Wertentscheidung zwischen Motiven*. Er „bewirkt“ nicht eine Handlung, sondern billigt oder mißbilligt die Vorstellung bestimmter Handlungsweisen (*Geulincx*: „*speculator huius machinae*“?) (21. 6. 48).

40. Tatsachen

„Tatsachen“ werden nicht vorgefunden, sondern müssen „festgestellt“ werden (21. 6. 48).

41. Logik und Metaphysik

Logik (mit Einschluß der Erkenntnistheorie) ist eine *formale* Wissenschaft: sie *handelt nur von Aussagen und deren Umformungen*. Ganz anders und kritisch wird die Lage erst, wenn einer die Frage hineinwirft: „*Wovon ist denn in all dem eigentlich die Rede?*“

Damit öffnen sich die Tore der Metaphysik (22. 6. 48).

42. „Idealismus“

„*Ideal*“ ist *Gegenbegriff*:

a) *Zu real* (dinglich: Das Undingliche, nicht an sich und für sich Existierende);

b) *Zu wirklich*: Nur in den höheren Bewußtseins-Stufen existierend: „geistig.“

Ein absoluter Idealismus ergibt sich bei grundsätzlicher Ausschaltung des ontologischen Problems: so fehlt dann der „*Gegenstand*“ und [es kommt zur] Nicht-Berücksichtigung des Stufenbaues des Bewußtseins: es fehlt dann auch die *Grundlage*.

Daraus die *Peripetie*: daß das *Denken selbst die Wirklichkeit ist*, daß aber auch das Prädikat „*nur gedacht*“ seine differenzierende Bedeutung verliert.

Daraus auch: daß der logische (absolute) Idealismus in einen Realismus des Logischen übergeht.

Wenn alles „Schein“ ist, dann ist eben der Schein selbst das Seiende (22. 6. 48).

43. Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis

Selbstbewußtsein: Ich im Spiegel der Sprache gesehen — Verdopplung.

Selbsterkenntnis: Der Versuch, dieses Spiegelbild zu erhaschen. (Möglich sind nur Voraussagen über das Verhalten des Ichleibes auf Grund von Erfahrungen in ähnlichen Situationen.)

Alles wird zur „Außenwelt“, das uns „gegenüber“ steht (intentional geworden ist) — auch die sogenannte Innenwelt, die sich dann gleichsam nach außen gekehrt hat. Es gäbe kein Selbstbewußtsein ohne jenes Gegenüber (25. 6. 48).

44. Gegenüber und Apriori

Das Gegenüber als Form intentionaler Bewußtheit ist das eigentliche Apriori — das Ur-Apriori der Raumanschauung.

„Apriori“ im Sinne einmaliger aber allgemein gültiger Erfahrung oder eigentlich Besinnung auf das immer Vorhandene, Nie-Fehlende. Das letztere gilt auch von den Besonderheiten der Raumanschauung; aber ihre apriorische Grundlage, das heißt das Merkmal der Apriorität, ist das elementare Gegenüber. Das will heißen: das Gegenüber setzt die Raumanschauung zwar voraus, die besondere Eigenart, in der sie erlebt wird — eben ihre Apriorität —, beruht auf der letzteren (25. 6. 48).

19 45. Was bin ich?

Das „eigentliche Ich“ ist dasjenige, was „mir“ nie zu einem Gegenüber werden kann und das eben deshalb nicht Gegenstand des Erkennens werden kann (ein „Objekt“ für mich werden kann: das nie Erreichbare im Denken). Vom Standpunkt rationaler Erkenntnis nur ein Punkt, eine leere Stelle — das *nur* Erlebbare und darum Unaussprechliche: das „Seelenfünkeln“, das sich doch als Erlebnismittelpunkt erlebt und stets miterlebt.

[Es ist] nur auf dem Wege einer Rücktransformation im Denken erreichbar; schrumpft auf einen ausdehnungslosen Punkt ein — befreit sich damit aus der Umklammerung durch das Reale.

„Außenwelt und „Innenwelt“: Das Gegenüber und das Noch-nicht-Gegenüber.

Die Antwort auf jene Frage (Versuch einer Antwort ...) verliert sich unvermeidlich in eine periphere Betrachtungsweise, denn

ihr Sinn ist: was bin ich im *Unterschied* von *anderem*! (13. 9. 48 ff. aus dem Sommer Juli—August.)

46. Ich und Nicht-Ich

Jedes Gegenüber bedeutet eine Entgegensetzung zum Ich. Eine Entfremdung, ein „Anderes“ als Ich, daß eben doch „für mich“ da ist und insofern mir angehört, mich aber nicht unmittelbar berührt. Dies Sich-Wiederfinden im Gegenüber (der „Natur“) als Wurzel des Pantheismus oder auf höherer Stufe des Idealismus (13. 9. 48).

47. Metaphysik

Jede Art des Denkens bewegt sich in Aussagen, alle Wissenschaften, auch Psychologie und Erkenntnistheorie sind Wortgebäude und auch die Sprachkritik ist wieder an die kategorialen Formen der Sprache gebunden (1). Mit der Frage eben, die unausweichlich ist: „*Wovon ist denn in alledem eigentlich die Rede?*“, treten wir in die *Metaphysik* ein und stoßen damit auch auf ihre Grenzen. Auch auf diese Frage sind Antworten nur in Form von Aussagen möglich. Alles, was in Aussagen geformt ist, steht aber dem Zweifel offen. Auch einwandfrei geprüfte Aussagen sind nicht das, wovon sie etwas aussagen. Die Leistung der Metaphysik kann daher nur ein vorsichtiges Zurücktasten hin auf ein zuletzt Unaus-sagbares sein: auf das *Urerlebnis*, auf das Uerlebte, noch nicht Ausgesagte. Metaphysik ist daher immer Grenzwissenschaft. Uerlebnis als Grenzbegriff des Aussagbaren.

Gänzlich entrinnen wir aber auch damit nicht dem Banne der Sprache: „Das“ Urerlebnis, als Emanationszentrum der Erlebnisse, das dadurch selbst wieder zu einem Quasi-Ding wird.

(1) Auch die elementare Umformung der Erlebnisse in Erlebnisaussagen, die unwillkürlich erfolgt, untersteht einem unkontrollierbaren Einfluß der Sprachgewohnheiten. Aussagen bauen sich auf Aussagen auf...

Wahrheit ist noch nicht Wirklichkeit, auch Aussagen über diese bleiben immer „Aussagen“!

Faust: „Welch Schauspiel! Aber ach! ein Schauspiel nur!“

„Und sehe, daß wir nichts wissen können!“: Wir können sogar sehr viel „wissen“. Aber wovon wissen wir etwas? Und was hat es mit diesem Wissen auf sich? (14. 9. 48.)

48. Zu Kant

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nicht Postulate der Vernunft, sondern Forderungen des Gemütes — eines ob der Unsicherheit seiner Bestimmung und seines Schicksals verzagten

Gemütes — , Erfindungen des Geistes im *Dienste* von Gemütsforderungen, deren sich die Wissenschaft annimmt, um ihnen einen theoretischen Rückhalt zu geben (14. 9. 48).

49. Zum Syllogismus

Der Obersatz ist nur dann einwandfrei, wenn die Sterblichkeit aller Menschen nicht auf Induktion beruht, sondern als konstitutives Merkmal in dem Begriff „Mensch“ aufgenommen wird. Dann bleibt aber der Untersatz solange ungewiß, als Cajus nicht tatsächlich gestorben ist.

Ähnlich: Sextus Empiricus (s. Überweg I [1926], Seite 584: Jeder Syllogismus ein Zirkelschluß) (14. 9. 48).

50. Logik und Sprache

Die Logik ist nicht identisch mit der Syntax der Sprache (wie der *Neopositivismus* meint), sondern *Kontrolle* des Sprechens, ein beaufsichtigtes Sprechen und insofern ein Sollen, ein Imperativ, den Redelauf zu hemmen zum Zwecke seiner Überprüfung und Beherrschung durch die logischen Normen, vor allem durch das Gesetz des Widerspruches. (Gegen den Konventionalismus) (16. 9. 48).

51. Was bin ich?

Der Ausgang der Philosophie kann nur vom *denkenden* Ich aus erfolgen: vom „ich denke“ — denn nur das denkende Ich vermag von sich *Rechenschaft* zu geben.

Aber was bin „ich“? (Nicht: Was ist „das“ Ich?)

Was ich als „mich“ erlebe, ist ein Gewoge emotionaler Erlebnisse, die durch die begleitenden Empfindungen an einen Leib gebunden erscheinen. Versuche ich aber, es zu sagen, *was* es ist, so tritt es selbst wieder „mir“ gegenüber und hört auf „ich“ zu sein. Es wird zu „*meinem*“ Ich, *das ich bin und doch wieder nicht bin*: die innere Bewegtheit des Selbstbewußtseins. Alles Gegenüber bleibt zwar *meine* Vor-Stellung, aber ich *bin* es nicht mehr: das Unfaßbare des Ichs!

Es läßt sich nur als das *Noch-nicht-Gegenüber* kennzeichnen. Dieses ist das *primäre* Ich, das Ichartige, das alles Bewußte begleitet, aber für sich allein sich nicht festhalten läßt. (Auch Gegenüberstehen bedeutet doch wieder eine Art von *Verbundenheit*. Paradoxie des „fremd“ und „eigen“.) (16. 9. 48.)

52. Der monistische Idealismus

Er ist unvermeidlich, richtig verstandener *Solipsismus* — aber ein Solipsismus, von dem jeder Gedanke einer *Kausation* (Ursprung aus ihm, Erzeugung der Außenweltvorstellung ...) fernzuhalten ist.

Richtiger: Er kann sich nur in *solipsistischer* Sprache ausdrücken (16. 9. 48).

53. Eudaimonismus

Vieldeutigkeit des Begriffes „Glück“: Vom dumpfen sinnlichen Begehren über die Ataraxie des Philosophen bis zu den Verzückungen des Mystikers (16. 9. 48).

54. „Bestimmung“ des Menschen

Der „Mensch“, der reale Mensch als *Naturwesen*, hat keine Bestimmung in der Außenwelt; er spielt in ihr nur eine *Rolle*, die ihm durch sie selbst vorgeschrieben ist, denn er ist selbst als „Ding“ unter Dingen durch sie naturbedingt, das lebendige, erlebte Ich kommt in ihr gar nicht vor; es hat sich gleichsam aus ihr auf seine Innerlichkeit zurückgezogen, verschwindet in ihr (16. 9. 48).

55. Reale Welt und Erlebniswelt

Reale Welt und *Erlebniswirklichkeit* sind nicht *zwei* verschiedene Welten, sondern ein und dasselbe noch einmal: einmal als *Chaos* und dann als *Kosmos* (16. 9. 48).

56. Paradoxie des Ichs

Wir *leben* in der realen Welt, aber wir *erleben* nicht in ihr, denn jene baut sich selbst aus Erlebnissen auf unter Führung der Sprache.

Ebenso ist es eine Täuschung, daß das *Erleben an ein individuelles Ich* (den Ichleib) geknüpft ist, weil dieser selbst durch Transformation aus ihm hervorgeht (17. 9. 48).

57. Dynamik

Ursprung des Dynamischen: Das Treibende, Stoßende — aber auch Hemmende und Gestoßenwerden in den Antrieben, in der Entschlossenheit und [im] Widerstand im Willensakt. Die Übertragung auf ein objektives Geschehen — als wenn dieses ein Handeln und Leiden wäre —, ist Dichtung, seine Ausschaltung

in der objektiven Wissenschaft ein methodisches Postulat. Hier gibt es nur ein Geschehen, kein Handeln.

Das gleiche gilt auch für die Psychologie als objektive Wissenschaft.

Daß wir Aktivität und Dynamik zu erleben glauben, ist selbst nur eine „inkausale“ Tatsache.

Entthronung des dynamischen Kausalbegriffes — Blutleere des Modernen. Auch „Triebe“ sind keine kausalen Mächte, sondern nur Gattungsbegriffe von Antrieben (17. 9. 48).

22 58. Sinn

Einen *Sinn* hat dasjenige, das etwas „bedeutet“, was es nicht selbst ist (auf etwas hinweist). Nur die höheren Stufen des Bewußtseins, z. B. A[ussagen]. (Nicht das Ganze des Sinnes, nur innerhalb seiner. Einen Sinn können nur Aussagen haben, nicht Erlebnisse.) (17. 9. 48).

59. Das Gegebene

Es gibt etwas. Wollte man aber nach dem Geber und nach dem Empfänger dieses Gegebenen fragen, so tappt man ins Leere. Es „gibt“ wohl beide gar nicht. Und *was* ist dieses Gegebene selbst?

Gegeben = das nicht von mir *Hervorgebrachte*, passive Haltung = es ist etwas, „mir“ gegeben (18. 9. 48).

60. Außen und Innen

Es gibt keine „innere“ Dingwelt, etwa in Gestalt von Gedächtnis- und Phantasiebildern. Auch diese sind ein Gegenüber, in den Raum gestellt, nur zunächst unbestimmter, schattenhafter als Wahrnehmungen, durch diese leicht verdrängbar (außer im leeren Sinnesfeld des Träumers).

Seelische Erlebnisse (Freude, Gram, Hoffnung, Zweifel und Glaube) lassen sich nur in ihrer Transformation zu Leibesvorgängen „vorstellen“, wozu die begleitenden Leibesempfindungen gleichsam auffordern und anleiten. Sie werden allerdings durch die Sprache zu Quasi-Dingen, was den Anschein erweckt, *als wären auch sie vorstellbar*, so daß es eine „innere Dingwelt“ gäbe.

Nur diese Quasi-Dinghaftigkeit täuscht eine *psychische Kausalität* und *Gesetzmäßigkeit* vor. Die erlebte Dynamik ist zwar Vorbild des „natürlichen“ (naiven) Kausalbegriffes, ist aber „objektiv“ nicht nachweisbar. Auch die Psychologie vermag sich nur in realistischer Sprache auszudrücken und verfehlt damit die Eigenart des Psychischen. Erst nach ihrer Übersetzung in das

Somatische sind seelische Erlebnisse „erklärbar“, das heißt auseinander ableitbar und voraussagbar. Also nach entschlossener Zuendeführung ihrer Transformation.

Auch die Geisteswissenschaften arbeiten nur mit gleichsam pauschalierten „Ursachen“ — daher ihr Zurückbleiben hinter den Naturwissenschaften (an Sicherheit ihrer Voraussagen) (18. 9. 48).

61. Nachdenken

Nachdenken heißt, auf Einfälle warten und diese dann nach dem Gesetz des Widerspruchs überprüfen. *Fehler im Denken können nur psychologischer Art sein* (gelegentliches Aussetzen des „Denkens“, Unvollständigkeit des Aussagenmaterials).

„Nachdenken“ ist ein *Nochmals-Denken*, das heißt „Gedenken“ (Lösungsmöglichkeit eines Problems), durch logisches Denken überprüfen. (Der weitere und engere Sinn von „Denken“.) Denken im eigentlichen Sinne ist immer ein Denken im Nachhinein, denn es müssen schon Denkmöglichkeiten („Gedanken“, die sich darbieten und vordrängen) vorliegen, wenn zwischen ihnen eine Entscheidung getroffen werden soll — probeweises Denken (21. 9. 48).

62. Apperzeption

Apperzeption ist Fixation eines einzelnen — sein Herausheben aus dem Ganzen —, mag dieses noch so klein oder groß sein. Nur in Hinsicht des Ganzen selbst ist sie nicht möglich, weil sich dieses nicht von anderem abheben läßt. Was *Wahrnehmung* als einen „Akt“ erscheinen läßt, ist nur die Aktivität jener Fixation in Hinsicht der gegenwärtigen Erfüllung des Sinnesfeldes. Ähnlich auch die „innere“ Wahrnehmung (sich einzelne Gefühle, Gedanken „zu Bewußtsein bringen“). Willkürliche und unwillkürliche Apperzeption (21. 9. 48).

63. Ich und Ichleib

Was bin ich ohne meinen Leib? Nichts im Rahmen der *realen Welt*, aber das Konstitutive in *allem* Erleben, auch im Denken. In die reale Welt gestellt, wird „das Ich“ selbst zu einem Ding unter Dingen, zur „Seele“ als unsichtbarer Doppelgänger des Leibes. Aber auch im atomaren Geschehen bin ich mit dabei, indem ich es „denke“; es hat seine Art Wirklichkeit nur in seinem Gedachtwerden, seine Realität nur dadurch, daß es als real gedacht wird.

Allgegenwart des Ich: — Deren Fehldeutung als eines Schaffens und Hervorbringens.

64. Trieb und Wille

Der von Vernunft geleitete Wille ist gleichsam der *Betriebsleiter*, der Ordnung schafft im Getriebe der Antriebe, die das Motorische im Innenleben sind. Der Wille hat zu bestimmen, welchen Antrieben jeweils freie Bahn gelassen werden darf, der sich die Leitung nicht aus der Hand nehmen lassen darf und von dem es abhängt, ob sinnvolle und wertschaffende Arbeit geleistet wird.

Antriebe erlebe ich, der „Wille“ bin ich selbst.

Wille verträgt kein Gegenüber, keine Objektivierung (21. 9. 48).

65. Irrealität der Zeit und die Mystik

Sie ergibt sich — in Hinsicht des Metaphysischen — durch die Einsicht in den *Symbolcharakter* der Zeitvorstellung. *Thema der Mystik ist die Antinomie von Zeit und Ewigkeit* (21. 9. 48).

66. Freiheit und monistischer Idealismus

Die reale Welt bleibt zwar das Betätigungsfeld des ethischen Willens, aber in ihr liegt nicht sein Ursprung. Die *Determiniertheit* durch sie hebt sich durch die Einsicht, daß (zwangsweise) Determination nur in sie hineingedacht ist. Daraus ergibt sich ein Zurückgeworfensein in allen letzten Entscheidungen auf den Einzelnen, seine Selbstverantwortlichkeit, die ihm nichts und niemand abnehmen kann — er darf sich nicht auf seine „Natur“ berufen! (Die Autarkie des stoischen Weisen) —, ihr fehlt das „Zwingende“. Rückzug auf das, „was bei uns steht“ = keine Anlehnung an äußere Bindungen, denn auch diese unterstehen einer Bewertung, ob und inwieweit man ihnen Einfluß geben will.

Nach *Kant* ist die falsche Voraussetzung des Determinismus die Verwechslung unserer eigenen Naturgesetzgebung mit einem objektiven Naturgesetz (Dempf, „Selbstkritik [der Philosophie“, 1947,] S. 87). — Selbstbehauptung ihr gegenüber ist möglich auf Grund dieser Einsicht.

Die ethische Entscheidung (und Wertung) steht insofern „über“ der Welt — auch der Nachwelt, wenn auch in ihr sich auswirkend: die Einsamkeit eines jeden.

Insofern haben, in bezug auf die reale Welt, die letzten Entscheidungen des wachen, mündigen Menschen etwas *Transzendentes*. Ziel: die *Selbstvervollkommnung*, aus der auch das Verhalten zu den anderen erfließt (22. 9. 48).

67. Liebe und Stolz

Liebe als emotionaler *Ursprung* positiver Wertungen, Stolz als deren *Behauptung* im Lebenssturm und diese als *Selbstverpflichtung*. In deren Absolutheit (Unabhängigkeit vom Erfolg) besteht die *Würde* des Menschen.

Der Erfolg ihrer Umsetzung in Handeln bleibt immer ungewiß. Ihre Unerschütterlichkeit beweist sich darin, so zu handeln, *als ob* mit diesem etwas auszurichten wäre trotz aller Unsicherheit, aller Enttäuschungen (22. 9. 48).

68. Esse est percipi

Die Einsicht in diesen (richtig verstandenen) Satz bedeutet die eigentliche *philosophische Erweckung* aus dem dogmatischen Schlummer: die Einsicht, daß nicht nur das *Erleben* und *Denken* ichgebunden ist, sondern auch das *Erlebte* und *Gedachte* es bleibt, auch das *als* real Gedachte.

Damit die *Relativierung des „Nur“*: Es gibt ein „nur“ Gedachtes im Unterschied vom Erlebten, aber kein „nur“ Erlebtes! Vgl. *Parmenides*: „Denn ein und dasselbe ist denken und sein.“ (wenn hier „denken“ im Sinne von „bewußt-sein“ verstanden wird). (Der größte Widerstand: auch das Handeln in der realen Welt „nur“ als Bewußtseinstatsache zu verstehen und ebenso den Handelnden, die empirische Person.) (23. 9. 48.)

69. Die Vergänglichkeit

Der Gedanke der *Vergänglichkeit* alles Irdischen, jeder Lebensfreude und jedes zielgerichteten Strebens, legt über diese einen *Schleier von Wehmut*. Er hebt sich wieder in dem Wissen um die Irrealität der Zeit und um den Ewigkeitswert jedes Augenblicks. Es verleiht ein Gefühl der Selbstsicherheit der eigenen Existenz durch den Rückzug auf das, „was bei uns steht“ und dem Wandel jedes Schicksals entzogen ist (23. 9. 48).

70. Psycho-physisch

An die Stelle einer psycho-physischen *Parallelität* tritt eine untrennbare Konkomitanz[?] oder richtiger: gegenseitige Durchdringung. Es gibt weder Seelisches für sich allein ohne Anlehnung an Anschauliches (zumindest an den Ichleib) noch Physisches ohne Erlebnis (Ich-Komponente) (23. 9. 48).

71. Ich und Mensch

Die Fragen: „*Was bin ich?*“ und „*Was ist der Mensch?*“ stehen nicht auf gleicher methodologischer Stufe. Jene ist nur

in *zentraler*, diese nur in *peripherer* Einstellung beantwortbar. Die Beantwortung der letzteren ist Sache der *Anthropologie*: Der Mensch als Naturwesen ist das höchst entwickelte Glied des Tierreiches, aus dessen Verhaltensweisen induktiv auf seine Besonderheiten gegenüber anderen Lebewesen und auf sein künftiges Verhalten geschlossen werden kann. Die besonderen Probleme stellt hier die *Psychologie* mit ihren Pauschalbeschreibungen, die Lösung liegt in der Physiologie. Die *Geschichte* ist hier wiederum Hilfswissenschaft der Psychologie. „Der Mensch“ bin nicht „ich“ und auch eine individualisierende Beschreibung würde daran nichts ändern. „Der Mensch“ ist und bleibt immer *Objekt*, also gerade das, was „ich“ nicht bin.

Zum Ich führt nur tiefste philosophische Besinnung und diese wieder in die Metaphysik — also in einen Bereich, der der Physik und Physiologie verschlossen bleibt. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Dimensionen der Betrachtung (24. 9. 48).

72. Gott

„Gott“ als *Wesen* ist das ethische Ideal in seiner Vollkommenheit als *Realität* gedacht im Banne des realistischen Vorurteiles. Ein solches Wesen könnte nur in einer überirdischen Welt existieren, was ein Widerspruch in sich ist (1): ein *erdachtes* Wesen in einer *erdachten* Welt. Dieser Begriff steht auf gleicher Stufe mit einem „intelligiblen“ *Ich*, das auch nur eine unzulässige Realisierung des primären Erlebnisichs ist. Demgegenüber ist der *lebendige* Gott selbst Erlebnis: das Einheitserlebnis aller absoluten Wertungen in Verbindung mit dem Imperativ der Selbstverpflichtung, sie im eigenen Dasein nach Kräften zu verwirklichen. Der „Gottmensch“ als *Ideal* dieser Verwirklichung, auch wieder als *Realität* gedacht (24. 9. 48).

(1) Eine „Welt“ kann nur in einem (anschaulichen oder begrifflichen) Raum existieren. Daher wird der reale Gott in einen „Himmel“ versetzt, der auch naiv, zumindest symbolisch, als Raum gedacht wird — in einen „Über-Raum“ in unendlichen Fernen.

Auf die Frage: „Glaubst Du an Gott“, ist die Gegenfrage zu stellen: „Was verstehst Du unter Gott?“

Hier: Die Idee absoluter Vollkommenheit, die nicht zu erreichen, sondern nur anzustreben ist, aber doch allein dem Leben Wert und Sinn verleiht: Jene *Idee* als *Ideal*, Aktualisierung des Gottesbegriffes im Unterschied zu seiner Substanzialisierung als „Wesen“, „Person“, dinghaftes „Ansich“.

73. Geschichte der Philosophie

Jeder Philosoph, der Selbstdenker und nicht bloß Philosophiegelehrter ist, steht grundsätzlich jenseits der Überlieferung und außerhalb seiner Zeit. Erst im Rückblick kann die historische Bedingtheit seiner Lehre zum Vorschein kommen und erst in psychologischer Analyse deren Bedingtheit durch seine persönliche Konstitution. Erst damit ordnet sich eine Philosophie der Kultur- und „Geistesgeschichte“ ein. *„Geschichte der Philosophie“ kann daher dreierlei sein:*

- a) *Geschichte der Probleme*, losgelöst von der Person der Philosophen,
- b) *Geschichte der Systeme* als kultureller und sozialer Phänomene (ihre Wirkung und ihr Schicksal),
- c) *Geschichte der Philosophen* als zeitlich individuell-psychologisch bedingter Persönlichkeiten (26. 9. 48).

74. Offenbarungsglaube

Blinder Offenbarungsglaube verstößt gegen das intellektuelle Gewissen als Selbstverpflichtung zur Wahrhaftigkeit und ist insofern unethisch. Sein Motiv ist rein emotionaler Art: ein Ausweichen vor persönlicher Entscheidung zugunsten ungestörter Gemütsruhe.

75. Entschluß

Jeder Entschluß ist ein Wagnis — sowohl in Hinsicht seiner äußeren Folgen, die immer ungewiß bleiben, als auch in Hinsicht innerer Befriedigung. Das gilt auch von jedem theoretischen Abschluß einer Überlegung. Diese Unsicherheit ist eine Komponente der allgemeinen Lebensangst. Von ihr befreit nur das Bewußtsein im Sinne absoluter, d. s. ethischer Wertungen entschieden zu haben. Nur dies gewährt Sicherheit und Geborgenheit vor Vorwürfen und damit eine Fröhlichkeit des Herzens (26. 9. 48).

76. Real und materiell

Die Realisierung der Erlebnisse beruht auf der Sprache, ihre „Materialisierung“ auf dem Tastsinn. Das „Stoffliche“ ist das Tast- und Greifbare, das Widerstandleistende. Eben das bedingt eine *Bestätigung und Versteifung des Realglaubens*.

Phantasie- und Traumgebilde gelten letzten Grundes nur deshalb nicht als real, weil sie nicht greifbar sind. Der Mensch ließe sich eher überreden, daß die Sonne etwas Irreales („nur“ ein

Bild) ist, als daß es der Stock in seiner Hand ist. Im Greifbaren wird die „Empfindung“ (leibgebunden) selbst zu einer Wahrnehmung (in den Raum gestellt) (28. 9. 48).

77. Das „Nur“

Die Einsicht, daß auch die realen Dinge „nur“ Vorstellungen sind, ändert weder an den Dingen etwas, noch an unserer praktischen Einstellung zu ihnen, da nach derselben Einsicht auch das empirische Ich „nur“ Vorstellung genannt werden darf. Jenes „nur“ gilt überhaupt nur für die Philosophie und ist auch in ihr unangebracht, weil es dem realistischen Vorurteil entspringt, das Realität höher bewertet als Wirklichkeit und hinter jeder Wirklichkeit ein Reales zu suchen antreibt (28. 9. 48).

78. Spekulative Metaphysik

Die spekulative Metaphysik ist ein Phantasieren in Begriffen unter Mißbrauch der Logik (28. 9. 48).

79. Transzendentalphilosophie

Die Transzendentalphilosophie ist im Unterschied von geschlossenen Systemen eine stets *offenbleibende* Philosophie, die ihrer Idee nach nie abgeschlossen ist und sich auch nicht für ein abgeschlossenes System ausgibt. Gegen den vorzeitigen Abschluß auf unsicherer Basis hat schon Bacon geeifert (28. 9. 48).

80. Lebensweisheit

Lebensweisheit ist die Einschränkung der Wünsche und Erwartungen auf das Erreichbare — auch im Erkennen und Streben. Ihr Mangel führt im Leben unvermeidlich zum *Pessimismus*, in der Philosophie zum *Skeptizismus* (dem Pessimismus der Philosophie) (28. 9. 48).

28 81. Naturgesetz

Die Naturgesetzlichkeit (Gesetze als dynamische Potenzen gedacht) ist eine *Übertragung der Rechtsordnung* auf das Naturgeschehen, daher man auch die Natur erst als „gesetzlich“ zu denken beginnt, wenn jene (die Rechtsordnung) festen Bestand gewonnen hat. Das Motiv ist die Sicherung der *Erwartungen* eines Geschehens wie das des *Verhaltens* des Menschen. Der Irrtum wird erkannt durch die Einsicht, daß im Naturgeschehen die *Sanktion* fehlt, die Übertretungen bestrafen würde. Was bleibt, ist die tatsächliche, nicht zwangsweise Regelmäßigkeit der Erscheinungsfolge: „wie eins aus dem andern folgt“; an Stelle eines

realen Zwanges tritt die logische Notwendigkeit des Folgens: der Schluß aus (empirisch) gegebenen Prämissen, die zwangsweise Erwartung (29. 9. 48).

82. Pantheismus

Wenn man Gott als das Absolute definiert, so wird das schlechthin Ganze, als Einheit gedacht, selbst zum Gott. Denn nur das Ganze ist absolut, weil es nichts außer sich hat, von dem es abhängig oder wodurch es begrenzt sein könnte. So Parmenides. Dieser Gott wäre aber ein bloßer Begriff: das All in einen Begriff zur Einheit zusammengedacht. Zu einem *lebendigen* Gott wird es erst, wenn ihm persönliche Züge verliehen werden. Sie stammen aus dem Gefühle der Erhabenheit und Größe des Ganzen, aus seiner Übermacht gegenüber menschlichem Wünschen und Wollen. So besonders bei Bruno, aber auch bei Spinoza. Erst dadurch entsteht ein Pan-Theismus (29. 9. 48).

83. Parmenides als monistischer Idealist (Neu [d. h. nicht aus dem Sommer, s. oben Aphorismus 45])

„Denn ein und dasselbe ist Denken und Sein.“

Der monistische Idealismus: *Es gibt nur bewußtes Sein.* Die Annahme eines außerbewußten (ichfreien) Seins ist unvollziehbar, weil sie selbst wieder nur eine Bewußtseinstatsache ist.

84. Die zwei Wege

Die Wissenschaften bestreben sich, Seiendes in Wissen zu überführen.

Die Philosophie ist bestrebt (als Ontologie) vom Wissen zum Sein zurückzufinden.

Dort ist das *Sein* das Primäre, hier das *Wissen*.

Da sich Sein und Wissen um das Sein nie zur Deckung bringen lassen, ergibt sich dort eine *Scheinhaftigkeit des Wissens* (seine Inadäquatheit) — hier die *Scheinhaftigkeit des Seins*, weil in unkritischer Auffassung in beiden Fällen etwas für ein anderes gehalten wird, als es ist: dort das Sein für eine an sich bestehende *Realität*, hier das Wissen für ein *Abbild* einer solchen, die im Wissen „erfaßt“ werden soll und die aus ihm „erschlossen“ werden soll.

Kritisch: Der Symbolcharakter jedes „Wissens“.

Vorzug der Philosophie: Daß sie von einem unmittelbar Gewissen ausgeht: dem Seinsbewußtsein.

Peripetie: Daher auch das Wissen ein Sein seiner Art ist (Tatsache reflektierter Bewußtheit), das Seiende aber unbewußtes Sein ist.

Lösung: Wenn an die Stelle von *Realität* die *Wirklichkeit* gesetzt wird.

Die Einsicht: daß Wissen nicht auf die Übereinstimmung mit an sich Seiendem gehen kann, sondern nur auf eine solche der höheren Wissensstufen mit Aussagen des Seinsbewußtseins, d. i. mit Erlebnisaussagen.

„Wissen“ ist *Harmonisierung von Erlebnisaussagen an der Hand der Logik* (= in der Widerspruchslosigkeit) — ein Aufstreben aus dem Dunkel des Erlebnisses in die Helle des Denkens.

Aber: Wirklichkeit und Wahrheit lassen sich niemals zur Deckung bringen — das verhindert die Metaphorik der Sprache (2. 10. 48).

85. Denken und Sein

Die Antithese von Denken und Sein und ihr Dualismus als Grundproblem der Erkenntnistheorie.

Definiert man Wahrheit als Übereinstimmung von Aussagen mit einem noch ungedachten Sein, so fehlt hier das zweite Glied einer *Vergleichung*. Denn das Sein, das zu diesem Vergleich herangezogen werden könnte, ist selbst schon „gedachtes“ Sein (übliche Äquivokation von „bewußt“ mit „gedacht“). Der Dualismus besteht nur zwischen erlebnishaftem Sein und begrifflich *umgeformten* Erlebnissen.

Der Weg zur Aufhebung dieser Dualität ist die *Reduktion aller Wahrheiten auf ihre Wirklichkeit im Bewußtsein*: Der aktuelle Vollzug aller Denkakte ist selbst ein Teilbezirk des (bewußt) Seienden, ebenso das Evidenzerlebnis, das zuletzt über jede Wahrheitsfindung entscheidet: *Sein und Denken sind nur verschiedene Formen der Bewußtheit*.

„Gedachtes“ Sein und seiendes Denken fallen in ihrem Quellpunkte zusammen.

Jener Dualismus wird zu einem solchen verschiedener Bewußtseinsstufen (5. 10. 48).

30 86. Das Bewußtsein

Das Ganze des Bewußtseins hat keine ortsbestimmte Stelle im Raum, weder in meinem Kopfe noch in meiner Seele. Es wartet auch nicht auf die Erfüllung mit „Inhalten“, sondern ist das

Ganze alles irgendwie Seienden; durch das Icherlebnis (die psychische Komponente) zu einer Einheit zusammengefaßt. Es ist auch *keine Leistung oder Funktion* von etwas. Das Wort „bewußt“ macht nur auf die nie fehlende psychische Komponente alles Seienden aufmerksam. Im ontischen Sinn ist „sein“ und „bewußt-sein“ eine Äquivokation: *Alles was „ist“, ist bewußt und alles Bewußte „ist“* (auch ideelle Gegenstände, auch die flüchtigsten seelischen Erregungen).

Eine *differenzierende* Bedeutung erhält das Wort „bewußt-sein“ erst durch den Hinweis darauf, in *welcher Art und Weise ein Seiendes bewußt* ist, d. h. auf welcher Bewußtseinsstufe. (Als Wahrnehmung, sekundäre Vorstellung, als Denkakt, Gefühl, Willensakt).

Nur Begriffe haben einen „Inhalt“. Ein *leeres Bewußtsein* wäre aber ein leerer Begriff, ein sinnentbehrendes Wortgebilde — ein leerer Raum oder vielmehr ein ausgeleerter Raum, der auch „nur“ ein Begriff ist, wenn er nicht im Sinne einer Potentialität der Erfülltheit gedacht wird. Potentialität ist aber Unwirklichkeit (6. 10. 48).

87. An-sich (Gegenüber)

Die Frage nach dem An-sich wäre gleichbedeutend mit der Frage: *Was ist das Gegenüber abgesehen von seinem Gegenüberstehen?* Damit stellt es sich aber erst recht dem Denken gegenüber: das *Ganze* des Gegenüber *wieder gegenübergestellt* (stellt [s]ich gegenüber).

Oder: Was wäre das Gegenüber ohne gegenüberzustehen? (Wenn es nicht gegenüberstünde, d. h. ohne *Subjekt?*)

Ich kann zwar *glauben* (niemals wissen), daß es ein außerbewußtes An-sich gibt, aber dieser Glaube bleibt doch nur *mein* Glaube.

88. Ad monistischen Idealismus

Ein anderer Name für den „monistischen Idealismus“ wäre „*aktualistischer Idealismus*“ oder „*aktualistischer Monismus*“, weil er im aktuellen Erleben die eigentliche Urtatsache erblickt.

„*Monismus*“, weil alles, auch auf den höheren Bewußtseinsstufen Vorkommende auf die Erlebnismöglichkeit zurückgeführt wird.

„*Idealismus*“, weil auch das Reale als Bewußtseinsphänomen erkannt wird und „Wirklichkeit und Realität ihren *Stellenwert*“

innerhalb des Bewußtseins vertauschen, den sie im natürlichen (unkritischen) Denken einnehmen (14. 10. 48).

89. Namenszauber

Die Realisierung der Erlebnisse in reflektierter Bewußtheit durch ihre Benennung als dies und das, womit dann im Denken der Name für die erlebte Wirklichkeit selbst eintritt; daß wir im Wortdenken mit dem Namen das Gemeinte selbst vor uns zu haben glauben, jener für dieses unwillkürlich eintritt, ohne daß wir das für gewöhnlich bemerken, erinnert einigermaßen an den Namenszauber der Primitiven, die im Namen das Ding selbst zu beherrschen glaubten (14. 10. 48).

31 90. Philosophie der Wirklichkeit

Es liegt darin eine gewisse *Paradoxie*, daß eine Philosophie der Wirklichkeitsnähe, die sich vorsetzt, alle Aussagen auf ihre Wirklichkeit im Erleben zurückzuführen, sich ihrerseits auch wieder nur in Aussagen aussprechen kann und sich mit einem bloßen Hindeuten bescheiden muß. Nur die Entschlossenheit des Philosophen, sich aus der Umklammerung durch die Sprache zu befreien, ist selbst wieder ein Erlebnis besonderer Art.

Hier besteht ein gewisser Berührungspunkt mit der *Existentialphilosophie* (15. 10. 48).

91. Philosophie und Weltanschauung

Von Philosophie sollte ausschließlich nur dort die Rede sein, wo das Motiv des Nachdenkens einzig und allein das Streben nach Wahrheit ist, rein um ihrer selbst willen. Mag es auch sein, daß emotionale Motive, wie die fragwürdige Stellung des Menschen in der Welt, die Unsicherheit seiner Existenz, das Leiden am Leben, die Tragik menschlichen Strebens und Wünschens und nicht zuletzt das Gespenst der Todesfurcht, der ursprüngliche Motor sind, die das philosophische Nachdenken in Bewegung setzen, so muß sich doch der Philosoph entschlossen von ihnen lösen, soll nicht der Wunsch nach Trost, Beruhigung, Erhebung zum Vater des Gedankens werden. Eine echte Philosophie darf vor nichts haltmachen, sollten auch ihre Ergebnisse ans Herz greifen (Nietzsche) und seinen „Gemütsbedürfnissen“ (seinen menschlichen Wünschen) schnurstraks zuwiderlaufen oder in einer Resignation des Nicht-Wissens enden. Die Philosophie fordert *unbekümmerte Tapferkeit des Herzens* und strengste Gewissenhaftigkeit des Denkens. Sie ist Transzendentalphilosophie auch in dem

Sinne, daß sie sich über das Menschlich-Allzumenschliche erhebt und nur das logische Gewissen gelten läßt.

In diesem Vor-nichts-sich-fürchten hat sie etwas Heldenhaftes an sich. Ihrer Gefühlsseite nach ist Philosophie dogmenlose Religiosität oder zumindest einer solchen verwandt.

Der Philosoph sollte der Mann der strengsten Gewissenhaftigkeit sein — aber *die* Philosophen waren es selten (Der Wunsch nach Abschluß, nach beruhigenden Gedanken, nach [Unverbrüchlichkeit?] religiöser Überzeugungen) (16. 10. 48).

92. Zug zur Transzendenz

Der Zug zur Transzendenz entspringt der *Unbefriedigtheit* über die Grenzen und Schranken der Erkenntnis und dem Wunsche, sie zu sprengen: *Wissensdrang und Erlebnishunger*, die in der erlebten Wirklichkeit kein Genüge finden. Ihm liegt ein falscher Begriff der „Immanenz“ zugrunde, als würde diese ein Eingeschlossensein bedeuten, während dieser Begriff doch nur das Vorkommende als „bewußt“ charakterisieren will, welches Merkmal aber auch wieder dem vermeintlich Transzendenten nicht fehlt. Der wahre Weg geht nach *innen*, nicht nach *außen*; er weist in der Richtung auf die *rationale Durchdringung* des Urerlebnisses, nicht auf seine Erweiterung. Das Urerlebnis aber ist unerschöpflich. Es ist selbst transzendent vom Standpunkt reflektierter Bewußtheit aus, verliert aber diesen Charakter im Zuge der Ausgliederung von Einzelerlebnissen. Es bleibt aber immer ein nicht zu durchdringender Rest von Unsagbarem, Dunklem, eben *nur* Erlebbarem zurück, das — wie wir dunkel oder deutlich *fühlen* — ans Licht *drängt*, aber noch nicht in ihm *steht*: *das Geheimnis des Ichs* (16. 10. 48).

93. Unsterblichkeit

Der Wunsch nach persönlicher Unsterblichkeit und die Hoffnung auf sie verlieren ihren Reiz, wenn sich ihnen nicht die *Gewißheit einer kontinuierlichen Fortdauer des Selbstbewußtseins* verbindet, denn andernfalls würde nicht „ich“ den Tod überleben, sondern ein ganz anderer an meine Stelle treten. Gerade jenes ist aber nicht auszudenken, weil das empirische Ich, das ja mit dem Wissen um sich zusammenfällt, untrennbar an die *Leibeshinstellung* gebunden ist. Andererseits ist es ebensowenig *auszudenken*, daß das Ganze des Seins, von dem seiner Wirklichkeit nach die seelische Ichkomponente nicht abzulösen ist, mit dem Untergang des Ichleibes in das Nichts verschwinden sollte. Auch das

„Nichts“ bleibt ein Gegenüber des Ichs. Einem „Sein“, das nicht *bewußtes* Sein wäre, fehlt ebenso jede Erfahrungsgrundlage wie dem Gedanken einer individuellen Unsterblichkeit. Mit dem Gegenüber schwindet eben auch jede *Denkbarkeit*.

An die Stelle einer Hoffnung auf individuelle Fortdauer tritt der Gedanke der *Zeitenthobenheit* des an zeitlose Gegenwart gebundenen primären Ichs, also des Urerlebnisses. Es wird von dem Untergang des sterblichen Leibes nicht betroffen, denn dieser Leib ist selbst „Vorstellung“. Nur wenn die seelische Komponente zu einer dinglichen „Seele“ substantzialisiert und an den gleichfalls substantiell gedachten Leib gebunden wird, teilt sie auch dessen Schicksal.

An die Stelle von „Unsterblichkeit“ ist die *Ausgenommenheit von der Zeit zu setzen: das ewige Jetzt*. Für das rationale Denken bleibt aber dieses ein Mysterium (18. 10. 48).

33 94. Pantheismus

Gott, Ich und Welt sind alle drei verdinglichte Erlebnisse und insofern ihrem Ursprunge nach miteinander verwandt. Im Rückzug von intentionaler Bewußtheit zur Erlebnisbewußtheit mildert sich ihre begriffliche Gegensätzlichkeit und sie verschmelzen zu einer gefühlsmäßigen Einheit. Im Urerlebnis ist *alles* eins. Wurzel des mystischen Einheitserlebnisses und des Pantheismus.

Die Seele ist immer zugleich Weltseele, weil die seelische Komponente auch allen Bestandstücken der Welt wie auch ihrem Totalbegriff nicht fehlt. Die Entgegensetzung von Welt und Seele (und Gott) ergibt sich erst auf Grund ihrer Substantialisierung zu Dingen oder dinglichen Wesenheiten (18. 10. 48).

95. Bewußtsein im biologischen Sinn

Mit dem Ausdruck: „*Bewußtsein-haben*“, Bewußtseins-Fähigkeit ist in objektiver Einstellung immer die *Stufe reflektierter Bewußtheit* — das Wissen um Erlebnisse — gemeint, das immer eine, wenn auch noch so primitive Sprachbegabung voraussetzt (als dies und das bezeichnet), während das Seinsbewußtsein als *solches* unaussprechbar ist. Es gibt da aber — psychologische — *Grade der Wachheit von Dumpfheit bis zur Klarheit*. „Bewußtsein“ im erkenntnistheoretischen Sinne umfaßt aber auch das Seinsbewußtsein (1) (27. 10. 48).

(1) Vgl. P. R. Hofstätter: „Tiefenpsychologie“ [1948], S. 87 [? s. Sachverzeichnis unter „Bewußtsein“] (auch „insularer Charakter des Bewußt-

seins“.: die aus dem Seinsbewußtsein sich heraushebenden, im Lichte stehenden Erlebnisse).

96. Transzendenz und Wirklichkeit

Das Motiv, das immer wieder dazu verführt, das *Wahrhaft-Seiende in einem Bewußtseins-transzendenten* zu suchen, ist ein *zweifaches*:

a) *theoretisch*: Hier ist es der Wunsch, der „innerhalb“ des Bewußtseins unaufhebbarer *Relation von Subjekt—Objekt* zu ent-rinnen, die immer wieder den Verdacht erregt, durch subjektive Beimengungen die Objektivität des Erkennens, die man anstrebt, zu verfälschen. Eben darum sucht man im Denken ein Sein zu erhaschen, das *jenseits* jener Relation steht — ein Festes und Unerschütterliches, das jenem Postulate absoluter (d. i. ichfreier) Objektivität Genüge leistet (1). Die Einsicht, daß auch das reine Denken sich jener Relation nicht zu ent schlagen vermag, läßt jeden solchen Versuch als Illusion erscheinen.

b) *Ethisch-praktisch*: Wenn nun auch schon der Gedanke einer an sich bestehenden, von unabänderlichen Gesetzen beherrschten und erforschbaren „*Natur*“ jenem theoretischen Bedürfnisse zu genügen vermöchte, so wäre es gerade wieder dieser folgerichtig ausgedachte Naturbegriff, der wieder eine Einengung, ja eine Aufhebung und Entmachtung unseres *Wertbewußtseins und Wertwillens* bedeuten würde, die zu ohnmächtigen Wünschen herabsänken vor dieser Übermacht wertfremden Seins und Geschehens, während ein imaginäres Jenseits des Bewußtseins so gedacht werden kann, daß unser Wertbewußtsein, aber auch der Selbst-erhaltungstrieb in ihm eine Stütze finden. Aber auch hier bleibt immer der Einwand, daß der Wunsch der Vater des Gedankens ist und eine Erdichtung für Realität gehalten wird.

Dagegen die Wirklichkeitsphilosophie des monistischen Idealismus:

Daß wir eine unbezweifelbare Seinsdignität nicht „außer uns“ (jenseits des Bewußtseins) zu suchen brauchen, sondern ihrer in jedem Augenblicke unmittelbar inne sind. *Es ist eine höhere Art von Wirklichkeit nicht auszudenken als die des Jetzt oder des Urerlebnisses.*

Nichts anderes strebt ja auch der spekulative Metaphysiker an, als daß seinen Denkgebilden „Wirklichkeit“ zukomme. Sie kommt ihnen auch zu, aber eben nur als Denkgebilden. Auch der Irrtum ist etwas Wirkliches, nämlich in dem Erkenntnisakte, der ihn als solchen bestimmt. Alles ruht sicher in seinem Sein, un-

sicher können nur unsere Ansichten über dieses Sein sein. Insofern gibt es eine *Art immanenter Transzendenz innerhalb des Bewußtseinsganzen*: die noch unreflektierte Wirklichkeit im Verhältnis zu den höheren Formen der Bewußtheit (27. 10. 48).

(1) Es spricht hier auch die an sich nicht unrichtige Vormeinung mit, daß das rationale Denken jener Beeinflussung in *höherem Maße* entzogen ist als das sinnliche Vorstellen, weil es *allein* dem Gesetze des Widerspruchs unterworfen ist, dem selbst der Charakter der Absolutheit eignet, weil es das Wesen des Denkens selbst ausmacht und daher auch durch keinen Zweifel zu erschüttern ist.

Man vergißt dabei aber, daß *das reine Denken nicht produktiv* ist und nur von Gegebenem aus „schließen kann“. Es führt daher bestenfalls nur auf den *Begriff* eines außerbewußten Absoluten, ohne ihm einen Inhalt geben zu können, der doch immer nur der Bewußtseinswirklichkeit entnommen werden kann.

35 97. Philosophie und Religion

Der Seelenzustand des Philosophen ist Religiosität ohne Dogmen, ohne persönlichen Gott, ohne Magie. Diese Vergeistigung ergibt sich von selbst aus der Lösung vom realistischen Vorurteil, die jede Personifikation und jede Realisierung seelischer Werte ausschließt. Was zurückbleibt, ist die Ehrfurcht vor dem Geheimnisvollen jedes Augenblicks, die selbstlose Hingabe an das Ideal der Wahrheit in Verbindung mit der Demut im Wissen um die Schranken der Erkenntnis, aber auch das Gefühl des Geborgenseins im Wissen um die Scheinhaftigkeit der Außenwelt (die — auch in jeder statutarischen Religion — im natürlichen Denken für etwas anderes gehalten wird, als sie ist), nicht zuletzt aber auch um die Irrealität der Zeit und das tiefe Gefühl der Ewigkeit (29. 10. 48).

98. Das unbewußte Bewußtsein

Was man darunter zu verstehen pflegt, ist *das noch nicht Gewußte*, noch nicht in reflektierte Bewußtheit Erhobene, aber doch seiner Existenz nach in Gestalt bewußter Annahmen *Vorausgesetzte*. Das ist zweierlei:

a) Die Tiefe des noch unausgegliederten *Seinsbewußtseins* (des Urerlebnisses).

b) Vorausgesetzte, aber *noch nicht entdeckte oder noch unaufgeklärte Zusammenhänge in der realen Welt*. „Unbewußt“ sind beide nicht: wie könnten wir sonst nach ihnen fragen?

Hierher gehört auch die „Tiefenpsychologie“: das „Es“, das

als wirkende Ursache bewußten Geschehens vorausgesetzt und erdichtet wird (29. 10. 48).

99. Psycho-physisch

Man kann jedes Vorkommnis „psychisch“ oder „physisch“ nennen, je nachdem man es einseitig seiner seelischen Komponente oder seinem anschaulichen Gehalt nach ins Auge faßt.

Dann ergibt sich:

a) *Alles Bewußte ist „psychisch“.*

b) Bewußtheit ist ein *erkenntnistheoretisch* überflüssiger Begriff, psychologisch ein wesenloses Epiphänomen realer Vorgänge. Beide sind *wirklichkeitsfremde* Abstraktionen und fordern zum Widerspruch heraus, es ist ebenso widersinnig, die Vorgänge auf dem Jupiter oder die Verdauung etwas Seelisches zu nennen, wie Gefühle und Willensakte als Vorgänge in der realen Welt, als vasomotorische oder zerebrale Vorgänge. Es führt zur *Spiritualisierung* des Psychischen und Bewußten oder zur *Materialisierung* der Vorstellungen.

Das Wirkliche hört durch solche Fehlauffassungen nicht auf beides zugleich zu sein: psycho-physisch (29. 10. 48).

100. Das Unbewußte (das „Es“)

Die Annahme eines „*unbewußten Seelenerlebnisses*“ (des „Es“ der Tiefenpsychologie) entspringt dem realistischen Vorurteil, daß etwas schon *da sein* muß, um *erlebt* werden zu können und dieses wieder dem in das Leere greifenden Kausaldenken, das „Ursachen“ erfindet, wo keine *gegeben* sind (sich nicht finden lassen), während dieses nur als Ordnungsprinzip gegebener Erscheinungen seinen Sinn behauptet.

Richtig ist nur: daß etwas schon *da sein* muß, um von ihm etwas *wissen* zu können. Jenes *Es* ist auch schon *da*, nämlich im Seinsbewußtsein in Gestalt noch nicht klar formulierbarer Antriebe, noch im Dunkel stehender, aber doch schon in das Licht drängender Seelenerregungen.

Das „Unbewußte“ ist das Noch-nicht-Gewußte. Es gibt kein Unbewußt-Seelisches, weil es überhaupt kein schlechthin Unbewußtes gibt und geben kann.

In der Tiefenpsychologie wird „*unwillkürlich*“ mit „*unbewußt*“ verwechselt und im Zwange des Kausaldenkens für das Unwillkürliche eine „Ursache“ (das „Es“) erdichtet.

Was in einem *Körper* (dem realisierten Ichleib) „vorgeht“, können aber immer nur *körperliche* (reale) Vorgänge sein.

Das Seelische aber kann nicht in einen Kausalzusammenhang gestellt werden (der immer nur zeitlich zu denken ist), weil es immer nur „jetzt“ ist, also außer der Zeit steht (31. 10. 48).

101. Sprache

Die Aussagen über die Bedeutung der „Sprache“, besonders in Hinsicht ihrer kategorialen Formen, können im *Rahmen der Transzendentalphilosophie* immer nur von der *Gegenwartssprache* und ihrem *gegenwärtigen* Entwicklungsstadium ausgehen. Denn alle Aussagen *über* primitive oder anders gebaute Sprachen können eben auch wieder nur in der Gegenwartssprache, zuletzt in der Sprache des eben Philosophierenden erfolgen und tragen auch ihrerseits wieder deren Gepräge an sich. Auf die Verschiedenheiten der Sprachen und Sprachgewohnheiten einzugehen ist Sache der Sprachpsychologie und Sprachgeschichte, nicht der Transzendentalphilosophie (31. 10. 48).

102. Das „Letzte“

Metaphysik als Wissenschaft vom „Letzten“. Dieses „Letzte“ ist die Erlebniswirklichkeit: das Urerlebnis. Dieses Letzte, auf das wir stoßen, braucht aber noch nicht das *Allerletzte* zu sein, nur daß jeder Versuch, ein solches zu finden, wieder zurückführt auf bereits aufgelassene Positionen (Gott, Weltgeist, Allnatur ...) — auf ein Sich-Verfangen in Worten, deren Sinn schon in jenem „Letzten“ beschlossen ist (2. 11. 48).

37 103. An-sich

Seiner unmittelbaren Wirklichkeit nach, für sich betrachtet und aus jedem Zusammenhang gelöst, ist *jedes Seiende* „an-sich“. Nur daß dann dieses Prädikat seinen Sinn und seine Wertbetonung verliert ohne den Gegenbegriff des *Nicht-an-sich*, sondern „nur“ für andere; so wie umgekehrt jedes solche „nur“ den Gegenbegriff des An-sich herausfordert (2. 11. 48).

104. Innen und Außen

Das Modell des Innen und Außen ist der Ichleib, das dann metaphysisch auch auf „das Bewußtsein“ übertragen wird („Inhalte“ des Bewußtseins).

Das Innere des Leibes ist der „äußeren“ Sinneswahrnehmung entzogen und nur in Gestalt von *Empfindungen* bewußt, die der Anschaulichkeit entbehren, unsichtbar sind und nur mehr oder weniger *unbestimmt* — denn es fehlt die unmittelbare Anschauung der „inneren“ Organe — lokalisiert sind. Die seelische Kompo-

nente wird auf erster Transformationsstufe als Leibesempfindung vor allem *im Herzen* lokalisiert. (Realistische Umkehrung: durch Vorgänge im Herzen verursacht.) Daher das Herz als Sitz oder Organ seelischer Erregungen und nach Analogie auch des „unsichtbaren“ Denkens (so bei Aristoteles). „*Innen*“ ist ursprünglich alles, was dem Leib nicht „gegenübersteht“, daher *Repräsentant des Ichs*. Daher auch die Vorstellungsweise, daß das *Seelische* im Leibe eingeschlossen sei, wie in einem „Kerker“.

In analoger Übertragung auf das Bewußtsein: das („dunkle“) Urerlebnis im Gegensatz zum Wissen um die ausgegliederten Einzelerlebnisse in reflektierter Bewußtheit. (Das „Innerste“ der Seele, das *nur* Gefühlte, noch nicht Gewußte; der „innere Sinn“ als das erdichtete Organ ihrer „Wahrnehmung“ = Verdeutlichung.)

Der Ichleib auch das Modell einer „Seele“, in der alle auf dem Wege ihrer Ausgliederung begriffenen Erlebnisse eingeschlossen gedacht werden und ihr Wesen treiben wie die Innenempfindungen des Ichleibes. Auch ihre *Schichtung* als mehr zentrale und mehr periphere Seelenregungen entsprechend den Leibesempfindungen (an der Haut, an den Extremitäten).

Zu Aristoteles: die Unempfindlichkeit des Gehirns.

Abstrakt:

Außen: Alles, was dem Ich gegenübersteht — es *nicht selbst* ist. Wie man kurz sagen kann: „*Innen*“ ist das *Zuständliche*, „*Außen*“ ist das *Gegenständliche*.

„*Innen*“: Alles, was ihm noch nicht *gegenübergetreten* ist — was es *selbst* ist.

Insofern fällt das „Außen“ mit dem *Anschaulichen*, das „Innen“ mit dem *Nicht-Anschaulichen* an den Erlebnissen zusammen.

Die Unterscheidung ist *fließend*, weil auch das Unanschauliche die Tendenz hat, „anschaulich zu werden“, wenn auch nur im Wortbild — *sich von innen nach außen zu wenden, gegenüberzutreten*.

Alles objektiv Gewordene nimmt den Charakter eines zumindest symbolischen Außen an (2. 11. 48).

105. Träume

(Was dafür gehalten wird, ist das Noch-nicht-Gewußte.) Der Begriff „Traum“ hat *nur vom Standpunkt des reflektierenden Wachbewußtseins* einen Sinn, insofern er aus dessen Zusammenhang herausfällt. Wäre das nicht der Fall, bestünde ein Kontinuum

des Zusammenhanges, so hätten wir keinen Anlaß, Traumwelt und Wachwelt zu unterscheiden. Was daher auch nur im Wachen, nicht in Träumen selbst geschieht. (Dagegen S. Freud: Der Traum als *via regia* ins Unbewußte.) Auch Traumbilder sind nichts Seelisches, sondern Anschaulich-Physisches und vermöge ihrer emotionalen Tönung ein Wirkliches seiner Art (3. 11. 48).

106. Innenwelt

Die „geordnete Außenwelt“ (Körperwelt) entsteht aus der Erlebniswirklichkeit durch die kategorialen Funktionen der Sprache: ihrem *Sein* nach durch die Substanzkategorie, ihrer *Ordnung* nach durch die Kausalkategorie.

Eben darum läßt sich die noch nicht transformierte Erlebniswirklichkeit sprachlich nicht adäquat wiedergeben, denn jeder solcher Versuch, ja schon die Benennung von Erlebnissen, verdinglicht auch sie und macht sie zu einer *zweiten*, sinnlich unwahrnehmbaren und unanschaulichen „Welt“ *neben* der empirischen (oder physikalischen) Welt. Es entsteht dann das *Scheingebäude einer „psychologischen“* (nicht psychischen!) *Innenwelt*, das sich aus benannten, damit verdinglichten und objektivierten, aber nicht vollständig in Anschauung transformierten und daher nicht „vorstellbaren“ Erlebnissen zusammensetzt. Bezieht man aber auch die (anschaulichen) Vorstellungen in diese Innenwelt mit ein, weil von ihnen die seelische Komponente nicht abtrennbar ist, so ergibt sich der trügerische Schein einer *Verdopplung der „Welt“*, die einmal Außenwelt, aber *zugleich* auch Innenwelt ist und dann unter dem Banne der Kausalkategorie das Scheinproblem des Verhältnisses dieser Welten: *Welche von beiden ist die primäre?* Je nachdem entsteht der Realismus (der „kritisch“ wird, wenn er sich jener Verdopplung besinnt) oder ein subjektiver *Idealismus*, dem die Annahme einer realen Außenwelt *neben* jener Innenwelt überflüssig erscheint.

Es gibt eben keine Innen-Welt, denn „Innen“ und „Welt“ sind disparate Begriffe. Eine „Welt“ kann immer nur als ein Objektives, als ein „Gegenüber“ gedacht werden, ein „Innen“ nur als „subjektiv“ (dem Ich zugehörig).

Vom Standpunkt der geordneten, in „Gegenstände“ als ihre Teilstücke gegliederten Welt, kann die Erlebniswirklichkeit nur als ein *Chaos* nicht festzuhaltender Erlebnisse erscheinen, als etwas Irreales (was sie ja auch ist), was dann nicht selten den Anschein eines Unwirklichen angenommen hat, während sie das

allein Wirkliche ist und die Außenwelt ihre Art Wirklichkeit nur aus ihr borgt.

Die begriffliche Unterscheidung von „wirklich“ und „real“ ist daher eine Grundvoraussetzung einer Klarheit in diesen Dingen (5. 11. 48).

107. Das Unbewußte

Alles *Gewußte* geht auf *noch nicht Gewußtes* zurück, auf das nur erlebnismäßig Bewußte, sprachlich noch Ungeformte. *Geht auch das so Bewußte* — so fragt man im Sinne des Kausal Denkens — *auf ein Unbewußtes* (noch nicht Bewußtes) *zurück?* Diese Frage tappt in das Leere. Denn nicht nur, daß auch das vermeintlich Unbewußte doch *selbst* bewußt sein muß, um von ihm reden zu können, so gehen auch die „*realen*“ Vorgänge, an die man dabei denkt (physiologische Prozesse) selbst wieder auf eine Transformation von Erlebnis-Bewußtem zurück.

Oder auf *Vorgänge im Hintergrund der „Seele“?* „Die Seele“ ist aber ihrerseits nur eine realistische Metapher für das Seelische: ein Unbewußt-Seelisches kann nie etwas anderes sein als eine *Erdichtung in Worten ohne erkenntnistheoretische Grundlage.*

Von einem Unbewußten kann in dreifachem Sinne die Rede sein:

a) *Erkenntnistheoretisch:* Die noch nicht apperzipierten, sprachlich noch ungeformten seelischen Erlebnisse (als Komponente alles Bewußten): *die „Tiefe“ des Urerlebnisses;* von ihm gibt es aber keine Aussagen über das, was in ihm „vorgeht“! (Tiefenpsychologie.)

b) *Psychologisch:* Im Zuge des substantialisierenden Kausal Denkens die Zurückführung von Erlebnissen auf einen emanatorischen Ursprung, der Antriebe auf „Triebe“, der Willenserlebnisse auf einen „Willen“, der Denkerlebnisse auf „Verstand“ und „Vernunft“ („Sondervermögen“); *hinzugedacht, erdichtet!*

c) *Naturalistisch:* Physiologische Prozesse, die nicht *unmittelbar* bewußt sind, sondern in einem realistischem Weltbild (als letzte Transformationsstufe von Erlebnissen) *an die Stelle* des unmittelbar Bewußten treten und als dynamische Ursache von Erlebnissen gedacht werden (7. u. 12. 11. 48).

108. Das Erleben

Der Begriff des Erlebens ist die Quelle mancher *Scheinprobleme:*

So legt die Aktivform „ich erlebe etwas“, die Voraussetzung nahe, daß das „Erleben“ ein *Leiden* oder ein *Tun* sei, das sich auf etwas richtet, das schon existiert, bevor es erlebt wird, während das Erlebte nur in seinem Erlebtwerden seine Wirklichkeit hat. Es muß festgehalten werden, daß *Erleben kein Geschehen in der Zeit ist*, sondern jedes Erlebnis *Gegenwart* ist und daher ein *Einmaliges*, nie mehr *Wiederkehrendes*. Nur im reflektierten Bewußtsein, das der Kategorie der Zeit unterstellt ist, gibt es eine Vielheit von Erlebnissen und eine Erinnerung an „frühere“ Erlebnisse. Erst in sprachlicher Formung wird es zu einem *realen Vorgang*, der — in den Zusammenhang der realen Welt gestellt — auch dem Kausaldenken (woher die Erlebnisse?) unterstellt wird. Quelle aller Denkschwierigkeiten: *Die Verwechslung von Erleben mit dem Wissen um das Erlebte*, wodurch es in einen Zusammenhang gestellt wird, der ihm an und für sich fremd ist.

Vexierproblem aus der Gleichsetzung von Erleben und Erlebtem: *Ist denn ein Erlebnis selbst grün*, hart oder weich, kalt oder warm?

Richtig: „Grün“ als Erleben im Unterschied von Grün als Vorstellung („das Grüne“ des Blattes). Hingegen fallen „*see-lische*“ Erlebnisse, die aus der Ich-Seite stammen, unmittelbar mit ihrem Erlebtwerden zusammen: Freude und Traurigkeit *werden* nicht erlebt, sondern *sind* Erlebnisse *ohne* jenes „als“. Objektiviert können sie nur in einem *Wortbild* werden (Psychologie), das seinen Sinn aber nur hat in einem schwachen Nach- oder Nochmals-erleben oder in gewissen Vorgängen am (Mienenspiel) oder im Ichleib (Physiologie). Diese seelischen Erlebnisse, die sich nicht in Lust und Unlust erschöpfen, sondern sehr mannigfacher Art sind (z. B. Eindruckserlebnisse) und nie fehlen, lassen erst jenes „Grün“ *als* Erlebnis erscheinen. Sie rechtfertigen erst den Ausdruck „erleben“ (9. 11. 48).

40 109. Das Warum?

Vom Standpunkt des empirischen Ichs aus: Warum gerade diese und keine anderen Erlebnisse?

Führt man diese auf ein reales Geschehen zurück: *Warum gerade diese und keine anderen Geschehnisse?*

Metaphysisch: *Warum gerade diese und keine anderen Schöpfungsgedanken?*

Die *psychologische Grundlage* (Ursprung) dieser Fragen: das Unbefriedigende des Tatsächlichen, sowohl in Hinsicht unserer

Wünsche wie in Hinsicht der intellektuellen Ansprüche an Durchsichtigkeit und Verständnis.

Lösung: Die Einsicht in die Grenzen des Kausaldenkens, das nur Ordnungsprinzip ist in Hinsicht der zeitlichen Aufeinanderfolge von Einzelereignissen und versagen muß, wenn es auf das Ganze angewendet wird, das nicht in der Zeit steht: — der Besen des Zauberlehrlings. — Die Folter des unbefriedigten Warums? (13. 11. 48).

110. Psycho-physischer Parallelismus

Ein solcher besteht *tatsächlich* für das reflektierende Denken, insofern jedes Erlebnis und jede psychologische Aussage auch in die Sprache der Physiologie übersetzt werden kann, ohne daß zwischen beiden Aussagen ein kausaler Zusammenhang anzunehmen wäre. Er besteht aber *nicht* zwischen Bewußt-Sein und unbewußten somatischen Prozessen, denn auch diese sind „bewußt“, wenn auch nicht unmittelbar wahrnehmbar, sondern nur in der Form von sekundären Vorstellungen bewußt. Den Bereich des Bewußten zu verlassen ist eben schlechterdings unmöglich.

Es kommt auf eine Parallelität zwischen *unmittelbar* Bewußtem und *mittelbar* Bewußtem hinaus: zwischen noch unmodifizierten und realisierten Erlebnissen (14. 11. 48).

111. Protagoras und Sokrates

Nicht in Sokrates, sondern in Protagoras vollzieht sich die große Wende im abendländischen Denken: die Wende von der objektiven Blickeinstellung zum Subjektiven durch die Selbstbesinnung des Geistes auf sein eigenes Tun: vom Dogmatismus zum Kritizismus. Sokrates ist vielmehr der Begründer des dogmatischen Rationalismus, der auf lange Zeit den Ansatz zum Kritizismus wieder verdunkelt. Die Verdienste des Sokrates liegen nur auf Seite der Ethik, aber auch hier mehr in Hinsicht auf die Problemstellung als der einer Problemlösung, wenn man nicht die Erfolgsethik (im Grunde ein moralischer Utilitarismus) als eine solche bezeichnen will (14. 11. 48).

112. Wirklichkeit und Realität

Wenn ich einem Gegenstand, etwa einem Haus, den Rücken kehre, so verschwindet es. Ob ich nun sage: „*ich glaube* es unverändert wiederzufinden, wenn ich mich zurückwende“ oder „das Haus *hat* inzwischen unverändert weiterbestanden“, kommt *praktisch* auf dasselbe hinaus. *Nicht erkenntnistheoretisch!* Denn jener

erste Satz drückt eine *Wirklichkeit* aus, der zweite ist — *transzendente Metaphysik*. Analog: wenn ich von einem Zusammenhang meiner Vorstellungen spreche oder von Dingen an sich, die sich in jenen Vorstellungen spiegeln (erscheinen) (30. 11. 48).

113. Was bin ich? Das Problem des Existentialismus

Die Aufforderung des Delphischen Apollo ist im strengen Sinne nicht erfüllbar. (Gemeint war es wohl im Sinne einer Revision der Werturteile über die eigene Person.) Wenn „*Erkennen*“ die Gleichsetzung eines Fraglichen mit einem anderen bedeutet (Wasser ist H_2O ; s. „*Metaphysik der Wirklichkeit*“ I, S. 224 f.), so fehlt hier dieses „andere“, in dem ich „mich“ wiederfinden könnte.

Allerdings: wenn der Satz gilt: „Ich bin ein Mensch“, so gilt alles, was vom Menschen überhaupt gilt, auch von mir. Ich bin aber nicht ein „Mensch überhaupt“, sondern ein individueller Mensch (eben das besagt das Wörtchen „ich“) und insofern ein Einzigartiges, und selbst wenn ich einen Doppelgänger hätte, so wäre dieser doch nicht ich selbst, sondern ich noch einmal. Das Analoge gilt von dem, was uns die Psychologie vom Menschen überhaupt zu sagen hat. Aber auch, wenn ich ein vollständiges Bild meines individuellen Leibes in allen seinen Teilen (einschließlich der Erbanlagen) hätte, so daß ich in peripherer Einstellung sein Verhalten in allen Situationen vorauszusagen vermöchte, so fehlt in diesem Bilde doch gerade wieder das, was ihn zu „meinem“ Leibe macht: das Selbstbewußtsein. Es wäre ein „toter“ Mechanismus: es fehlte also gerade das, was ihn vor allen anderen Bestandteilen seiner Umwelt auszeichnet: die Eigenempfindung, die „Be-seeltheit“.

42

Solche Eigenempfindungen — das Lebensgefühl — setze ich allerdings auch bei anderen voraus, indem ich mich unwillkürlich an ihre Stelle im Raume setze. Ich kann es ja an ihnen nicht „beobachten“ und „feststellen“, sondern nur in andere Leiber einfühlen. Aber mögen auch andere ähnliche Erlebnisse „tatsächlich“ haben wie ich, so sind dies noch nicht „meine“ Erlebnisse. „*Ich bin so wie meine Mitmenschen*“, wäre eine Verkehrung des tatsächlichen Sachverhalts: *diese* sind vielmehr so wie *ich* bin, d. h. so wie ich ihr Verhalten „verstehe“, also nacherleben kann. Ich werde selbst zu einem „anderen“, wenn ich von mir etwas aussage. Nicht das, was ich mit anderen teile, sondern das, was ich *nur* für mich habe, ist „das Ich“ — „mein Ich“. Dieses Ich trägt keine Pluralisierung.

Aber auch, wenn ich von „meinen“ Erlebnissen spreche, setze ich diese mir gegenüber (anschaulich wie bei Vorstellungen, metaphorisch im Denken). Was immer mir eben gegenübersteht, bin nicht mehr Ich, dem es gegenübersteht. Was ich nur „*habe*“ und das ist alles, was ich von mir *aussagen* kann, *bin* ich nicht selbst (Eigenschaften, Zustände, Tätigkeiten). Damit schrumpft aber das Ich in reflektiertem Bewußtsein zu einem *ausdehnungslosen Punkt* zusammen — es gleicht einem entblätterten Baum —, und zuletzt bleibt nur das *Wort* „ich“ übrig. Von ihm kann ich überhaupt nichts mehr aussagen als daß „ich bin“. *Kant*: „Das Bewußtsein seiner selbst ist noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst“ (Kr. d. r. V., S. 676, Reclam, [Kehrbach, 2. Aufl., 1878]).

Aber dieses von allen Bestimmungen entleerte Ich ist doch nicht ein „bloßes“ Sprachgebilde, sondern hinter ihm steht ein Erleben, und zwar das *Ganze* des Erlebens: das *Urerlebnis*. Oder: wie man auch sagen kann: *das sich selbst erlebende Urerlebnis*, aus dem sich erst durch die Anklammerung an den Leib die Vorstellung und der Begriff eines Ichs im Zuge seiner Transformation gleichsam auskristallisiert. *Das Ich ist individualisiertes und personifiziertes Urerlebnis* (als *Einheit* gedacht und in die reale Welt gestellt). In Wahrheit ist es so wenig irgendwo und irgendwann wie dieses. Erst im empirischen Selbstbewußtsein und durch die Sprachkategorien geformt, tritt es als ein Besonderes hervor. Seiner Wirklichkeit nach ist es reine *Aktualität*: es gibt kein Ich, das *hinter* dem Erleben als dessen Subjekt oder „Träger“ stünde, *sondern es ist „das Erleben“ selbst*. Es ist daher „immer“, aber doch wieder nur „jetzt“. Die Problematik des Ichs entsteht so aus einer Verschlingung zentraler und peripherer Einstellung und zuletzt [aus] dem realistischen Vorurteil, das hinter dem unmittelbaren Wirklichen ein Noch-Wirklicheres (Reales) sucht — erkennbar ist es daher so wenig wie das Urerlebnis (nicht rational erfaßbar).

Im Willenserleben trifft sich das Urerlebnis zu einer Einheit auch erlebnismäßig.

Im *Denken* festhalten läßt sich das primäre Icherleben aber überhaupt nur in seiner Verdinglichung — wie auch alles andere.

Der „Existentialismus“ als Flucht aus dem Denken in das Sein (Wirklichkeitshunger) — weil im Denken sich die unmittelbare Wirklichkeit gleichsam verflüchtigt oder versteckt. Der Existentialismus sucht einen Rückweg vom Bilde (der Ich-Vorstellung) in das Icherleben — kann es aber nie erreichen, weil er selbst — als Denken — den Kategorien nicht entrinnen kann. Vom Ich

reden und ein Ich *sein* läßt sich niemals zur Deckung bringen. Das Ich *lebt* nur im Seinsbewußtsein, aber schon der Ausdruck „das Ich“ entfremdet es seiner Erlebniswirklichkeit: es wird zu einem Gegenüber, wenn ich es *festhalten* will. (Das gleiche gilt schon vom Ausdruck „das Erlebnis“ von etwas.) (3. 12. 48.)

114. Aktivität

43 Wir wissen um Erlebnisse, die mit der Gefühlstönung des *Passiven* und um solche, die mit der Tönung des *Aktiven* auftreten: eines Hinnehmen-Müssens und eines spontanen Eingreifens in den Bewußtseins-Ablauf.

Dort: Wahrnehmung, Antriebe, die sich geltend machen (sich getrieben fühlen).

Hier: Urteile, Willensakte (1), ja schon die Richtung der Aufmerksamkeit ...

Passivität der Erlebnisse bilden vom Standpunkt des empirischen Ichs aus weiters kein Problem: wir bringen sie nicht hervor, sondern müssen sie hinnehmen, so, wie sie sich (in Gestalt von Erlebnisaussagen) darbieten.

Anders die Aktivität: ich *glaube* in ihnen aktiv zu sein; ich *fühle* mich als Aktionszentrum, als Herr meiner Innenwelt — *bin* ich es auch? Oder komme ich mir nur so vor?

Anders: sind Aktivitätserlebnisse selbst aktiv: vermögen sie etwas zu *bewirken*? (So wie dies in jedem Entschluß, jeder Absicht oder Planung als selbstverständlich vorausgesetzt wird — in jeder Willkürhandlung?)

Bedeutung für die Ethik: das Imperativische des Willens, Selbstbeherrschung, Verantwortlichkeit ..., die es nicht gibt, wenn der Bewußtseins-Ablauf nicht aktiv zu determinieren ist. Bin ich auch hier nur der machtlose *Zuschauer* eines von selbst sich vollziehenden Geschehens? (Aktivitätserlebnisse nur als machtlose Begleiterscheinungen.)

Paradoxie: diese Frage stammt aus dem Kausaldenken: Kausalität und Dynamik stammen ihrem Begriffe nach selbst wieder aus diesen Aktivitätserlebnissen!

Diese letzteren verblassen, ja stellen sich als Täuschung heraus, wenn sie in die reale Welt gestellt werden: die Erfahrung (reine) läßt uns nichts von Dynamik erkennen, sondern nur eine gewisse Regelmäßigkeit von *Folgen*. Auf einen Entschluß *folgt* etwas (z. B. eine Körperbewegung): wird diese durch jenen „*bewirkt*“?

Eben *dasselbe* gilt aber auch von den Aktivitätserlebnissen: *auch sie verblassen in objektiver Blickeinstellung!* Auch hier wird aus dem „Bewirken“ ein bloßes Aufeinander-Folgen: das Aktivitätsmoment erlischt und erscheint als bloße Selbsttäuschung.

Auch hier gilt es: in den Aktivitäts-Erlebnissen wird *nicht Aktivität erlebt, sondern sie sind „erlebte Aktivität“* (sie sind nicht intentional auf etwas gerichtet): *Aktivität ist Erlebnis — sie sind, was sie sind.*

Als Erlebnis ist auch das Aktivitätserleben an das *Jetzt* gebunden — es hat keine Folgen in der *Zeit*: es „bewirkt“ nichts seinerseits — daher der Begriff des „Wirkens“ haltlos wird in der objektiven Blickeinstellung (in der „Erfahrung“). An seine Stelle tritt somatisches „Geschehen“, gleich jedem Naturvorgang (es wird zur zentrifugalen Reizleitung).

Es verliert seine dynamische Eigenart vom Standpunkt eines außenstehenden Beobachters. Jene Aporie erklärt sich aus dem *Umspringen von zentraler zu peripherer Betrachtungsweise*: wenn ein noch untransformiertes Erlebnis in den Zusammenhang der realen Welt gestellt wird und daher an dem Endpunkt seiner eigenen Transformation aufhört Erlebnis zu sein.

Kurz: es gibt Dynamik als Erlebnis, aber nicht als reales Wirken.

Dazu: das „Bewirken“ als Ausdeutung des Aktivitäts-Erlebnisses in der objektivierenden Sprache (Kausalkategorie) (6. 12. 48).

(1) *Psychologisch* nur: daß Willenserlebnisse „auftreten“ — im *Selbstbewußtsein*: daß „ich“ etwas „tue“, wenn ich will. *Objektiv feststellbar* nur: daß auf Willenserlebnisse hin etwas „geschieht“ — nicht immer (wenn sie zu schwach sind), aber „oft“, wobei die Kausalkategorie das „oft“ zu einem „immer“ verfestigt: das Ergebnis einer *Induktion zum „Gesetz“* verallgemeinert, wobei psychologische Gesetze niemals jenen Grad von Exaktheit erreichen wie Naturgesetze, weil die „Selbstbeobachtung“ immer an Verlässlichkeit hinter der „äußeren“ Beobachtung zurückbleibt.

115. Das Sosein der Welt

Die Sätze: „Es ist alles so, wie es ist, weil Gott es so geschaffen hat“, „Es ist so, weil es Erscheinung eines An-sich ist“ und „Es ist so, wie es ist“ kommen auf dasselbe hinaus. Die Zurückführung eines Bekannten auf ein Unbekanntes bedeutet niemals einen Zuwachs an Erkenntnis (7. 12. 48).

116. Jesus, Liebe und Demut

Jesus als die Idee vollendeter sittlicher Reinheit, d.i. Lösung von jeder Art „Egoismus“: Nächstenliebe anstatt Selbstliebe. Dagegen der Einwand: daß sich doch jeder selbst der Nächste ist und allgemeine Menschenliebe auch mich, *als* Menschen, umschließen müßte. Das läßt sich mit jener Idee nur dann vereinigen, wenn die Liebe zum Nächsten *allein* auf dessen sittliche Vervollkommnung gerichtet ist (nicht auf materielle Bedürfnisse).

Die Förderung der letzteren wäre nur zu verstehen als moralische „Übung“ in der Entselbstung; richtiger wohl in seiner Befreiung von drückender Not, die auch seine sittlichen Kräfte zu schwächen imstande ist (7. 12. 48).

117. Psychologie und Transzendentalphilosophie

Daß die Dinge „Vorstellungen“ sind, ist keine Erkenntnis der Psychologie, sondern der Transzendentalphilosophie. Wohl aber ist es eine Sache der Psychologie, die Aufzeigung der Prozesse, durch die Erlebnisse zu Vorstellungen werden und warum sie für ein An-sich (Reales) gehalten werden. *Die Gefahr und das Irreführende der Psychologie:* daß sie das Bewußtsein aus dem Selbstbewußtsein ableitet, statt umgekehrt dieses als Teilbezirk des Bewußtseins zu verstehen, dieses daher individualisiert und das reflektierte Ich zum Träger des Bewußtseins macht (9. 12. 48).

118. Zur Tiefenpsychologie

„Verdrängte Triebe“ sind weder Triebe noch sind sie verdrängt: wirklich sind nur gegenwärtige *Antriebe*. Jene sind nur realisierte Wortbegriffe, dazu eingeführt, um das Gegenwärtige zu „erklären“. Soweit die Gegenwart auf Vergangenes zurückgeführt werden soll, können es nur Spuren sein — die im Somatischen erklärt werden dürfen. Nur in diesem gibt es gesetzmäßige Zusammenhänge.

Die Tiefenpsychologie ist der (vergebliche!) *Versuch in das Seinsbewußtsein einzudringen*, während die Psychologie es nur mit dem Wissen um Erlebnisse zu tun hat.

45 119. Die erkenntnistheoretischen Grundfragen

Ist die reale Welt das An-sich der Erlebnisse oder sind diese das An-sich der realen Welt?

(„Reale Welt“ = die Gesamtheit objektiv feststellbarer Dinge und Ereignisse.)

Im ersten Falle würde es sich um die Subjektivierung eines „Objektiven“ handeln, hier um die Objektivierung eines Subjektiven.

Was ist Bild und was ist Original?

Im Spiegelgleichnis: der Spiegel ist die Sprache, von ihr hängt die Art (Treue) der Spiegelung ab.

Spiegelt sich in ihr die Wirklichkeit als Realität, oder die Realität als Wirklichkeit („im Bewußtsein“)?

120. Dynamik

Die Dynamik des Willens *ist* Erlebnis und als solches auch *wirklich*. Die Paradoxie entspringt dem *realistischen Vorurteil*, daß *hinter* dem Erleben noch ein Reales stehen müsse, das erlebt (bewußt) *wird*. Das Dynamik-Erlebnis ist aber keine reale Potenz innerhalb der realen Welt und unter dem Blicke der Reflexion verblaßt es zu einem *Folgen* in der Zeit. Im reflektierten Bewußtsein „wissen“ wir allerdings vom Willenserlebnis, aber dieses Wissen ist nicht zugleich ein Wissen um sein „Wirken“ im Zusammenhang realer, in der Zeit ablaufender Ereignisse.

Man darf nicht fragen: *Bewirkt das Dynamische auch „wirklich“ etwas?* Denn als *Erlebnis* steht es nicht im Zusammenhang der realen Dinge und Ereignisse und als *Begriff* einer Dynamik vermag es erst recht nicht zu wirken. Im Erlebniszusammenhang „bewirkt“ es gleichfalls nichts im Sinne eines *Hervorbringens*, sondern nur im Sinne einer Wahl-(Wert-) *Entscheidung* zwischen Aussagen und Antrieben. Sein „Wirken“ ist selbst wieder ein Erlebnis: des *Annehmens* oder *Verwerfens*. Dieses kann allerdings *Folgen* im Realen haben: ein *Tun* oder *Unterlassen* ... Sofern es sich dabei um Körperbewegungen handelt, erfordert es die Reinheit der Methode, diese selbst wieder nur *somatisch* (zentrifugale Nervenreizung) zu erklären und diese wieder aus Gehirnprozessen. Das Seelische als Erlebnis ist *kein Faktor im Naturgeschehen*, sondern steht außerhalb seiner. Es handelt sich nur um einen Wechsel geistiger Einstellung.

Jedes Erlebnis ist das, was es ist: es hat keinen „Gegenstand“. Das *Aktivitäts-Erlebnis* ist „Aktivität“, so wie das Erlebnis „Grün“, selbst grün ist.

Richtiger: „Grün“ als Erlebnis, im Unterschied von „Grün“ als Eigenschaft eines Dings oder als Lichtschwingung von bestimmter Frequenz.

Analog: Aktivität als Erlebnis im Unterschied von Tun und Handeln.

Kurz: die Dynamik der Gemütsbewegungen ist selbst Erlebnis, darf aber nicht als ein reales Geschehen zwischen Erlebnissen gedeutet werden (12. 12. 48).

121. Ich-Erleben

Verführung durch die Sprache; als wäre das Icherlebnis das „Erleben eines Ichs“, als eines schon Vorhandenen. Das „Ich“ hat seine Wirklichkeit nur im *Erleben*; so wie „Wahrnehmung“ und Wahrnehmungsgegenstand zusammenfallen. Die grammatikalische Gliederung eines Satzes in Subjekt und Objekt darf nicht ontisch gedeutet werden. „Ich erlebe mich“ heißt nur: das Ich *ist* Erlebnis. Oder richtiger: „*das Ich*“ *ist das Erleben selbst* und seine *Substantivierung*; ebenso wie „das Erlebnis“ oder „das Erleben“. Im Ausdruck „das Erlebnis“ ist „das Ich“ schon mitgedacht und fällt nur in der sprachlichen Formung aus ihm heraus und wird dann dem Erleben (als Objekt) gegenübergestellt als dessen Subjekt. Es steht seiner Wirklichkeit nach noch *jenseits* dieser Gliederung (21. 12. 48).

46 122. Das individuelle Ich

Das individuelle Ich ist das durch die Empfindungen (Körpergefühl, Organempfindungen) an die Leibesvorstellung gefesselte Urerlebnis. Nur durch die Bindung an den Leib wird das Erleben *individualisiert*, während es unter transzendentelem Gesichtspunkte nur ein Leben schlechthin „gibt“, dessen seelische Komponente zwar der Begriffsbildung „Ich“ zugrunde liegt, seiner Ursprünglichkeit nach aber selbst *überindividuell* ist. Insofern ist tatsächlich der Leib ein „Kerker“ der Seele.

Wenn ich mir ein *Bild* von mir machen will, so gruppiert sich alles, was ich von mir an Eigenschaften, Zuständen, Anlagen, Fähigkeiten, geistigen und charakterlichen Beschaffenheiten, Vorzügen und Mängeln in objektiver Einstellung aussage, um den Leib als Mittelpunkt.

In rein peripherer Einstellung — wie in Hinsicht anderer Menschen — ist hier das einzige Erkenntnismittel die *Beobachtung*, und zwar die Beobachtung von *Verhaltensweisen des Ichleibs* und bestimmter Situationen und eine darauf sich gründende *Induktion*. Diese ist aber nicht nur sehr unvollständig, sondern auch sehr ungenau, denn bei Unkenntnis der somatischen Ver-

hältnisse bleiben die tieferen Ursachen und die Motive des Verhaltens verborgen oder können nur durch ein Nacherleben andeutungsweise rekonstruiert werden. Nicht nur, daß der Wortschatz zu arm ist, um alle Feinheiten des Erlebens sprachlich wiederzugeben, ist auch ein nacherlebter Gemütszustand nicht nur ontisch, sondern auch qualitativ nicht mehr dasselbe in seiner Ursprünglichkeit. Aber immerhin: es gibt hier, wie in jeder objektiven Beobachtung, keine andere Erkenntnisgrundlage als die *Erfahrung*: Goethe: Nur „das Leben lehret jedem, was er sei“ (Tasso 2.3).

In objektiver Einstellung ist so das individualisierte Ich als Selbstbewußtsein zwar nicht eine bloße Summe von Erlebnissen, sondern eine *Gestaltqualität* (in der Gruppierung um den Leib) — aber doch eine schwankende Gestalt, die aus ganz und halb transformierten Erlebnissen sich aufbaut. In der *Selbstbesinnung* (die zentrale Einstellung ist) im Unterschied zu einer objektiven Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis (1), tritt die Leibesvorstellung in den Hintergrund: das Ich *distanziert* sich vom Leibe, der dann zwar „mir“ zugehört, aber der nicht „ich selbst“ bin. Es tritt dann eine *Rücktransformation* der am Leibe lokalisierten Empfindungen auf jene Erlebnisse ein, die ihnen zugrunde liegen. Deren Bezogenheit auf den Leib löst sich zwar nicht ganz, aber sie lockert sich.

Aber auch hier sind es nicht die Erlebnisse selbst, die dem Blicke standhalten, sondern die *Erlebnisaussagen*. Diese bieten sich zunächst als ein Chaos dar, das zu einem „Bilde“ nur dadurch wird, daß ähnliche Erlebnisaussagen, zu *Gruppen* geordnet, diese durch einen *Namen* fixiert und untereinander in *kausalen Zusammenhang* gebracht werden. Dieses gleichfalls schwankende Bild ist das, was wir unser „seelisches“ Ich nennen, das der psychologischen Begriffsbildung (Verallgemeinerung in Wortdingen) zugrunde liegt. Auch in dieser Selbstbesinnung werde ich nur zu einem *Gegenüber*, das ich nicht selbst bin, sondern nur mein Erleben im Spiegel der kategorial bestimmten Sprache gesehen — also im Vergleich mit der Unmittelbarkeit des Erlebens selbst eine Abstraktion ist: das Jetzt-erleben in die Zeit gestellt und kategorial geformt.

Die letzte und tiefste Stufe der Selbstbesinnung wäre eine Hingabe an das wortlose Erleben selbst ohne dessen vollständige Transformation in reflektierte Bewußtheit — aber doch wieder nur in bloß schwach angedeutete Aussagen, ohne fixierte Namensgebung: ein allgemeines, noch undifferenziertes *Erlebnisgefühl*,

das aber — indem ich es denke oder auch nur nenne — doch selbst wieder eine Objektivation ist.

Es gibt eben kein noch so elementares Wissen um sich ohne Objektivation (2).

Der elementarste Ausdruck meines Ichs wäre der Satz: „*Ich erlebe*“ = „*Erleben ist*“ = ich *weiß* um ein Erleben. Die Selbstbesinnung hat somit *perspektivischen* Charakter: ein Durchstoßen durch die Schichten des Selbstbewußtseins, das aber niemals den „Kern“ meiner Persönlichkeit erreicht, sondern doch immer an bestimmten Transformationsstufen hängenbleibt. Diese Tiefe des Ichs ist nichts anderes als die unausschöpfliche Tiefe des Urerlebnisses selbst.

„*Selbst-Verstehen*“, ein Nacherleben früherer Situationen.

(1) Es ist somit zu unterscheiden zwischen:

1. *Selbstbeobachtung* (Verhalten der Person),
2. *Selbstbesinnung* (geordnete Erlebnisaussagen),
3. *Selbsterkenntnis* (s. 2./133, 113).

(2) Aber auch umgekehrt: „Psychologie liefert den Commentar zum Gehirn“ (O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen, 1. Bd. 1899, S. 414).

48 123. Psycho-physischer Parallelismus.

Diese Auffassung setzt einen *Dualismus* von Psychischem und Physischem voraus und wird gegenstandslos vom Standpunkte eines idealistischen Monismus aus.

a) Eine Parallelität von *Bewußtsein* und *Unbewußtem* gibt es nicht, weil es kein Unbewußtes gibt. Die Parallelismuslehre vergißt, daß auch der Körper und die Vorgänge in ihm in erkenntnistheoretischem Sinne „*Vorstellungen*“ sind. Zwischen dem *Urerlebnis* und der *realen Welt* besteht überhaupt keine Art von Entsprechung: jenes läßt diese aus sich auf dem Wege der Transformation *hervorgehen*.

Nur die sprachliche Objektivation: „Das Urerlebnis“ macht dieses selbst zu einem „Ding“, das man dann versucht sein könnte, zu *anderen* Dingen in ein Verhältnis zu setzen.

b) Eine Parallelität zwischen *Erleben* und *somatischen Vorgängen* kann es aber auch nicht geben, da das Erleben in seiner Unmittelbarkeit an die Gegenwart gebunden ist und Zeitloses nicht zu zeitlichen Vorgängen in Parallele stehen kann.

Es gibt nicht „*die Erlebnisse*“, sondern nur „*das Erlebnis*“: das Jetzt. „Die Erlebnisse“ sind schon Objektivationen und als „Ereignisse“ in der Zeit gedacht, Abstraktionen.

Folglich:

Psycho-physisch besteht eine Art Parallelität nur in der Art der *Benennung*, insofern ebendasselbe „Erlebnis“ genannt werden kann und „Vorstellung“, also zwischen Seinsbewußtsein und reflektiertem Bewußtsein, besser: [zwischen] „Ding“ und „Vorstellung“!

Psycho-physiologisch besteht sie auch in diesem Sinne nicht, sondern allenfalls nur psychologisch-physiologisch, wenn die Psychologie zwischen den bereits kategorial verdinglichten Erlebnissen kausale Zusammenhänge postuliert und dem (grundsätzlich) geschlossenen Zusammenhang „begleitender“ somatischer Vorgänge. Aber auch hier bleibt die Parallelität lückenhaft, weil die physiologische Reihe (grundsätzlich) vollständiger ist als die psychologische (30. 12. 48).

124. Das Sein

Der Ursprung aller Irrgänge der Philosophie ist, daß man die Tatsache des Seins (daß überhaupt etwas ist) „erklären“ will und das will heißen, daß man nach seiner *Ursache (Ursprung)* fragt. Woraus aber sollte es erklärt werden können? Aus einem Überseienden? Aus dem Denken? Aber auch diese sind doch wieder ein Seiendes besonderer Art. Der Begriff des „Seins“ verträgt überdies keine *Steigerung*: etwas ist oder es ist nicht, was wieder nur heißen kann, daß es nicht *das* ist, wofür es *gehalten* wird. Die vernünftige Frage kann daher nur sein, *was* es ist, wofür es logischerweise gehalten werden *soll*. Nur zwischen Seiendem kann es Abhängigkeit geben: *seinem Sein allein nach betrachtet ist alles absolut*.

Es ist nicht dasselbe, ob etwas wirklich *gedacht* wird oder ob es *als* wirklich gedacht wird.

Das erste könnte nur heißen, ob es in einer der höheren Stufen von Bewußtheit sich darbietet (im Unterschied von Wahrnehmung, Erlebnis ...).

Das zweite nur, welcher Rang ihm innerhalb der Bewußtseinsstufen zugewiesen wird (als Tatsache oder als Phantasma).

Das erste ist *psychologischer*, das zweite *ontischer* Art.

Dazu: Es gibt kein nicht wirkliches Denken! Die Wirklichkeit des Denkens und die Wirklichkeit des Gedachten [fordern sich gegenseitig] (3. 1. 49).

49 **125. Das Wissen**

„Und sehe, daß wir nicht wissen können!“

Wir können sogar sehr viel „wissen“, aber dieses Wissen ist niemals das, was es unserem Wunsche nach sein sollte, nämlich ein *unmittelbares* Erfassen der Wirklichkeit, so wie sie „ist“. Wir sehen die Wirklichkeit eben immer nur im Spiegel der Sprache, also im *Bilde* und sobald wir nur versuchen, uns ihr gleichsam von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustellen, das Erleben also wortlos zu erfassen, verliert sich alles ins Dunkle und hört auf, ein Wissen zu sein. (Abgesehen davon, daß sich vieles und vielleicht das „Beste“, dessen wir im Erleben inne sind, selbst jener Transfiguration in der Sprache entzieht.)

Ein „getreues“ Abbild kann allerdings in gewissem Sinne das Original ersetzen. *Was vergewissert uns aber dieser Treue?*

(Allgemein: die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein.)

Wir können eben jenes Bild doch immer *nur mit anderen „Bildern“ vergleichen*, denn dort wird das Original selbst wieder zu einem Bilde, wo wir es zum Vergleich heranziehen wollen, denn jede Vergleichung kann wieder nur auf höherer Bewußtseinsstufe erfolgen: im *Denken*, nicht im *Erleben*.

126. Das „Ding“

So wie das Willenserlebnis nicht das Erleben eines Willensaktes, sondern dieser *selbst* ist, so ist auch die Dingvorstellung das „Ding“ selbst, nicht die Vorstellung eines Dinges. *Dingvorstellung* und *Vorstellungsding* sind ein und dasselbe.

Goethe: „Man suche nichts hinter den Phänomenen (sie selbst sind die Sache) (7. 1. 49).

127. Das „Ich bin“

O. Liebmann, „Gedanken und Tatsachen“, 1899. 2. Bd., S. 86: „Das mit sich identisch bleibende Ich ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist in ihm.“

D. h.: Das Ich „beharrt“ scheinbar *in* der Zeit, weil es als das transformierte Urerlebnis *außer* der Zeit steht. Es ist das Symbol des „Jetzt“ im reflektierten Bewußtsein (10. 1. 49).

128. Bewußtsein und Seelisches (Begleiten)

Reale Vorgänge werden nicht vom Bewußtsein *begleitet*, sondern sie *sind* bewußt, wenn auch in verschiedenen Graden der Klarheit und Deutlichkeit. Auch das Bewußte wird nicht vom

Seelischen (Icherleben) „begleitet“, sondern ist von ihm *durchdrungen*, was es eben zu Bewußtem macht (als ichbezogen erscheinen läßt). Jenes „Begleiten“ setzt immer schon eine *Abstraktion* voraus: eine begriffliche Trennung der Einheit im Erleben und damit Gegenüberstellung (10. 1. 49).

129. Der Widerspruch

Hegel: „Der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend.“

„Dinge“ können sich nicht widersprechen, weil sie nicht sprechen können. Nur *Aussagen* können sich widersprechen. Zwischen ihnen einen Ausgleich (durch Urteile) zu finden, bewegt zwar nicht die Welt, aber unsere *Welterkenntnis*. Das physikalische Weltbild ist ein solcher Versuch. Daß ein klares Ja oder Nein nicht in allen Fällen, die Welt widerspruchsfrei zu denken, möglich ist, liegt daran, daß Aussagen — auch Erfahrungsaussagen —, die einen Sachverhalt „feststellen“ — immer *unzulänglich* (*inadäquat*) sind, weil sie eben einen Sachverhalt nur „wiedergeben“, aber niemals dieser Sachverhalt selbst sind und daher bis zu gewissem Grade immer ein Widersprechen und eine erneuerte Prüfung herausfordern. Das gilt sogar von Erlebnis-aussagen in Hinsicht der Worte und deren Auswahl, deren sie sich bedienen: auch sie sind nicht mehr die Erlebnisse selbst, die sich in ihnen ausdrücken.

Dieses dunkle oder deutliche Bewußtsein der Inadäquatheit aller Aussagen wird zu einem *Motiv des (natürlichen) Realismus*, weil man sich die „Sachverhalte“ selbst widerspruchsfrei denkt und sie den Aussagen über sie entgegensetzt, also voraussetzt, daß sie selbständig existieren (1) und nur im Denken nicht adäquat erfaßbar sind (subjektive Trübung). Aber auch zu einem Motiv für eine *transzendente Metaphysik*, weil es in ihr vollständige und adäquate Aussagen gibt. Warum aber? — Weil sie analytische Aussagen über selbstgebildete Begriffe sind (13. 1. 49).

(1) Im An-sich gibt es keine Widersprüche, so sagt man sich, *es ist, wie es ist*, nur Aussagen über dieses An-sich können sich widersprechen. Das ist richtig: auch im Urerlebnis und im Erleben überhaupt gibt es keine „Widersprüche“, nur das *Wissen* um Erlebnisse ist ihnen ausgesetzt.

Die Wirklichkeit kann sich nicht widersprechen, schon deshalb nicht, weil sie kein *Zweites* neben sich hat, sondern als Urerlebnis immer Eins und jeder Vielheit enthoben ist: das Jetzt.

Nur die *Formulierungen der Wirklichkeit* im reflektierenden Bewußtsein

(in der Sprache) können sich widersprechen, weil sie nicht diese selbst sind.

In übertragenem Sinne: widersprechende *Antriebe und Gefühle* (besser: *widerstrebende*).

Hier scheint es doch einen Widerspruch im *Wirklichen* zu geben?

Psychologisch: ein *Alternieren* von Gefühlen in der Zeit, wenn auch in rascher Folge.

Hier ist eine *Entscheidung* notwendig, wie zwischen einander widersprechenden Aussagen, nur daß hier der Entscheidende nicht der „Verstand“, sondern der „Wille“ (Charakter) ist oder auch Überlegungen über das Zweckmäßige in einem bestimmten Falle.

Es ist aber auch hier so wie bei Aussagen: Für sich betrachtet, ist kein Gefühl oder Antrieb *sich selbst* widersprechend, sondern ist eben das, was es ist, nur im Vergleich mit *anderen* Gefühlen und Antrieben. Das „Widersprechende“ liegt nur in der *Unsicherheit und dem Schwanken der notwendig gewordenen Entscheidung*. — Der Parteinahme für dieses oder jenes.

51 130. Substantialität

Man sollte nicht sagen: „*die Substanz beharrt*“ (als wenn sie auch anders könnte und ihr Beharren eine Entdeckung sein würde), sondern Beharren und Substantialität sind ein und dasselbe. Substantialität ist eine *Grundform des Denkens*, aber auch ein *Postulat des Erkennens*. Ohne Substanz, d. h. ohne festen Punkt, gäbe es keinen Wandel und kein Geschehen. Was als substantiell (unveränderlich) angesehen wird, hängt von der Stufe der Entwicklung ab: das Einzelding, die gemeinsame Materie, Gleichungen (wie in der allgemeinen Relativitätstheorie).

Psychologisch ist es das Ich als Subjekt, *transzendentalphilosophisch* das zeitentrückte Jetzt (16. 1. 49).

131. Unbewußte Realität

Ursprung des Problems: daß etwas *gewußt* werden kann, ohne vorher Erlebnis gewesen oder überhaupt unmittelbar erlebbar zu sein. (Bau der Atome, Reizleitung zum Gehirn, die Temperatur der Sonne.) Eine solche Kenntnis kann nur durch *Erschließen* gewonnen werden, also durch Vergleichung von Aussagen nach dem Gesetz des Widerspruchs. Aber diese Aussagen gehen ihrerseits selbst wieder auf Beobachtungen, also auf Erlebnisse zurück und auch die Zustimmung zu einer Schlußfolgerung ist selbst wieder ein Erlebnis eigener Art. Gleichwohl drängt sich hier immer die Vermutung auf, daß jene Vorgänge doch schon bestanden haben müßten, *bevor* sie bewußt wurden: ihr Bewußtwerden an ihnen nichts ändert und ihnen nichts hinzufügt — daß sie „be-

stehen“, auch wenn niemand an sie denkt, bevor sie „entdeckt“ wurden.

Richtig müßte es heißen: Sie werden *so gedacht*, als ob sie an sich bestünden und in diesem So-gedacht-Werden *besteht* ihre Selbständigkeit. Es ist die schwerste Zumutung an den naiven Menschen, daß die reale Welt ihre Realität nur in Aussagen hat und nur in der gegenseitigen Bestätigung von Aussagen ihre „Wahrheit“ — während damit nur ein unzweifelhafter Tatbestand *vollständig* beschrieben wird.

Psychologische Ursache jener Täuschung: daß die nie fehlende Erlebniskomponente im Dunkel des Seinsbewußtseins bleibt, während die objektiven Vorgänge im Lichte reflektierter Bewußtheit stehen.

Ursache dafür wieder: daß für die Praxis des Lebens diese das größere Interesse haben, jene eben nur für die philosophische Besinnung. Eben dadurch gewinnt das Seelische den Charakter einer blassen Begleiterscheinung, den Anschein, daß es auch wegfallen könnte, ohne an jenem etwas zu ändern.

Richtet sich aber die Aufmerksamkeit auf die Ichkomponente, so kommt diese und mit ihr „das Bewußtsein“ in einen unauflösbaren Gegensatz zur realen Welt, die sich ihrem objektiven Inhalte [nach] zwar denken [lassen], aber doch scheinbar wieder nicht zusammenkommen können. Das *Ding* („Bewußtsein“) und das *andere Ding* („Welt“) (18. 1. 49).

132. Denkfreiheit

Es gibt kein „freies“ Denken, denn Denken heißt, sich an das Gesetz des Widerspruchs gebunden fühlen. Es gibt nur eine Freiheit zu denken oder nicht zu denken, d. h. sich in Einfällen und Phantasien zu verlieren und ihnen ohne Prüfung Glauben zu schenken. Das logische Gewissen (1. 2. 49).

133. Die Paradoxie

Dem unbelehrbaren Denken muß es paradox erscheinen, was der aktualistische Monismus ihm zumutet: daß Wirklichkeit nur im Erleben, Realität nur in Aussagen, Wahrheit nur in einem Fürwahrhalten, Wollen nur im Willenserlebnis, Gefühle nur in ihrem aktuellen Fühlen ihr Sein haben —, aber auch Naturgesetze, ja die „Natur“ selbst nur Gedankengebilde sind, ebenso wie der allmächtige Gott, der nur existiert im Glauben an ihn, kurz: *die Auflösung alles Substantiellen in Aktuelles*. In Wahrheit ist

es eben doch nur ein Verstoß gegen die *Sprachgewohnheit*, der hier paradox anmutet. Der Übergang in reflektierte Bewußtheit vollzieht sich in den Kategorien der Sprache. Was uns „gegenübertritt“ wird zum Objekt und dieses zu einem „Gegenstand“ und einem „Ding“, das vermöge seiner emotionalen Tönung der *Unwillkürlichkeit* (die nicht eine theoretische Qualität, sondern selbst Erlebnis ist) *Selbständigkeit* gewinnt.

Ich erlebe eben nicht *etwas*, sondern dieses Etwas *ist* Erlebnis, ich fühle nicht Trauer, sondern ich *bin* traurig etc. . . .: natürliche Täuschung durch die Sprache!

Wurzel des *realistischen Vorurteiles*!

Jene Paradoxie löst sich durch die Einsicht, daß sich an einem Bewußten durch die philosophische Besinnung nichts *ändert* — nur seine *Deutung* wird eine andere im Durchblick durch die Metaphorik der Sprache (3. 2. 49).

53 134. Das Rätsel der Sphinx

Es ist die Frage: *Warum ist es so, wie es ist?* — *Warum ist überhaupt etwas?*

Es ist das eine schlechthin *transzendente* Frage, denn sie bezieht sich auf das *Ganze* des Seienden und seinen Grund und könnte nur außerhalb seiner stehen. Eben das aber ist unausdenkbar, denn, wenn wir eine Ursache des Ganzen erdenken oder erdichten, so fällt auch diese erdichtete Ursache wieder in das Ganze zurück und auch das Erdichten dieser Ursache und jene Frage wiederholt sich zudem in Hinsicht jener „Ursache“ — mag man sie im Sinne einer Kreation, Emanation oder wie immer denken: warum so und nicht anders? Jede Kausalfrage setzt *zwei*erlei voraus: die „Ursache“ und die „Wirkung“. Wenn aber jene Frage auf das Ganze gerichtet ist, so fehlt das „Zweite“ und die Frage tappt ins Leere.

Was hinter jener Frage nach einem „Warum?“ steckt, ist in Wahrheit die Frage nach einem *Wozu?*: die Frage nach der *Sinnhaftigkeit* des Ganzen: was *bedeutet* es, daß etwas ist und so ist, wie es ist? Das schließt aber wieder die Frage in sich: für *wen* bedeutet es etwas? Die Antwort kann nur lauten: für *mich*, den empirischen Einzelmenschen. Dadurch wird jene Frage immanent, da ja auch „ich“, als empirischer Mensch, jenem Ganzen angehöre. Ihre transzendente Grundlage ist, daß das *cogito* im *cogitatum* nicht wegzudenken ist, und auch dann wieder auflebt, wenn ich „mir“ das Ganze (einschließlich des Ichs) gegenüberstelle. Die

scheinbare Aporie: *Ich* als Teil des Ganzen und *ich*, der ich mich nun als dessen Teil *denke*.

Gleichsam: was soll ich mit diesem Ganzen anfangen? Ein solcher Sinn über das animalische Dasein hinaus ist aber im Ganzen nicht zu entdecken. Aber „*ich*“ vermag ihm in freier Entschließung aus der Tiefe meines Wertbewußtseins einen Sinn zu *verleihen*. Jedes „*Warum?*“ und jedes „*Wozu?*“ bleibt immanent und wird sinnlos in Hinsicht des schlechthin Ganzen (5. 2. 49).

135. Übereinstimmung

Wenn ich ein Porträt vor mir habe und daneben die dargestellte Person oder mir diese in der Erinnerung gegenwärtig ist, so kann ich beide auf ihre *Übereinstimmung* vergleichen, ob also die Farbflecke auf der Leinwand ungeachtet ihrer Zweidimensionalität denselben Eindruck hervorbringen wie das lebende Original, also es „getreu“ wiedergeben, nichts Wesentliches hinzufügen oder weglassen. Habe ich aber *nur* das Bild vor mir, ohne das Original zu kennen, so ist ein solcher Vergleich unmöglich, ja es bleibt die Möglichkeit offen, *daß* ein Original *gar nicht existiert* und das Gemälde eine freie Schöpfung der Phantasie des Künstlers ist. *Am künstlerischen Wert des Bildes ändert sich dadurch nichts.*

Daß wir gleichwohl an diesem Bilde *Korrekturen* vornehmen, ja es grundstürzend ändern *können* (Physik) ist eine Sache, die nicht auf seiner Vergleichung mit dem Original beruht, sondern auf Anregungen, die *sich aus der Beschaffenheit des Bildes selbst ergeben*: der Wunsch es in sich *widerspruchsflos* zu machen, wenn es den Gesetzen der Optik oder Chromatik und Perspektive nicht ganz entspricht (so wie man allenfalls auch an einem Gemälde Besserungen vornehmen oder wünschen kann, auch wenn es freie Schöpfung ist).

Auch vom Ganzen des Seins haben wir nur ein Gemälde zur Hand: das mehr oder weniger umfassende *Weltbild*: Einzelerfahrungen, beziehungsweise Erfahrungen anschaulicher Art, auf die es zurückgeht, würden noch kein Weltbild ergeben. Daß es zu einem Ganzen wird, ist ein Werk des Denkens, das die Anschauungsmannigfaltigkeit nach kategorialen Bestimmungen ordnet. Es kann daher ganz verschiedene Weltbilder geben — und es hat sie gegeben: von dem magischen Weltbild über das monotheistische bis zu dem der Gegenwart, das auch die Kategorie der Substantialität und Kausalität entmächtigt.

Sein [des Weltganzen] Original, wenn es ein solches geben sollte, bleibt *unerreichbar*. Wir können immer nur ein Weltbild mit einem anderen Weltbild vergleichen. Die Korrekturen, die wir an ihm vornehmen, können nur in der Richtung erfolgen, es in sich widerspruchslös zu machen, es zu ergänzen, es den Einzelerfahrungen anzugleichen. Es zum Vergleich heranzuziehen, so wie es ist, ist unmöglich: was wir dafür *halten*, ist die „Vorstellung“, die wir uns von ihm machen: nur *wieder* ein „Bild“, nie das „Original selbst“. Dieses kann auf alle Fälle nur erdichtet werden.

Daher der *Entschluß philosophischer Besinnung* auf Grund logischer Gewissenhaftigkeit: daß wir uns selbst täuschen, wenn wir dort nach einem Original suchen, es vermuten oder annehmen: daß vielmehr hier *überhaupt* kein Verhältnis von Bild und Original vorliegt, sondern daß Bild und Original zusammenfallen: *die Welt existiert nur in Form des Weltbildes* und sie *ist* immer so, wie wir sie vorstellen und denken. Ihre Existenz an sich ist [nicht] beweisbar und würde an unserem Weltbild auch nichts ändern (12. 2. 49).

55 136. Unsterblichkeit

Eine der Wurzeln des Unsterblichkeits-Glaubens — vielleicht die einzige mehr theoretische — ist, daß das Ich als Subjekt niemals *wegzudenken* ist und in allem Wechsel der Vorstellungen und Gemütszustände zu verharren scheint, ja auch dann nicht schwindet, wenn ich es als ausgelöscht denke oder wenn ich das Nichts denke. Es scheint außerhalb alles zeitlichen Geschehens zu stehen, von der Zeit nicht berührt zu werden. Daher die Meinung, daß es in leibfreier Gestalt auch den Untergang des Leibes zu überdauern vermöge. Der Irrtum aber liegt darin, daß dies von dem Ich auch dann gelte, wenn es in objektiver Blickeinstellung selbst zu einem Ding-Wesen geworden ist, als solches aber auch in die Zeit versetzt werden muß und dann als Beharren dieses Dingwesens in der Zeit gedacht wird. Der wahre Kern in diesem Irrgang des Denkens ist *nur*, daß das Urerlebnis, das zeitenthobene Jetzt, aus dem sich die Vorstellung „ich“ immer wieder heraushebt und im Übergang in reflektierte Bewußtheit immer von neuem sich bildet — daß dieser Mutterboden des Ichs vom Zeitlauf nicht berührt wird. Es läßt sich daher nur sagen, daß *auch* das Ich am Zeitlosen seinen Anteil hat, während es „in die Zeit versetzt“, so wenig beharren und den Untergang des Leibes überdauern kann, als irgendein anderes reales Ding und dieser Leib

selbst. Dieser Gedanke aber verträgt keine rationale Ausgestaltung, sondern führt geradewegs in die Mystik.

Der Denkfehler liegt in der Vereinzelung des Ichs als empirischer Person im Gegensatz zur Einheit des Urerlebnisses, wenn diese im Selbstbewußtsein erlebte Vereinzelung auch im Denken festgehalten wird.

Damit aber [wird] das „mir“ zum Gegenüber gewordene Ich mit dem Ich verwechselt, dem es gegenübersteht. Dieses letztere Ich aber entsteht nicht und vergeht nicht, es ist nichts Dinghaftes, sondern selbst der Vertreter des Ewigen im Zeitlichen (13. 2. 49).

137. Das Unbewußte

Es gibt kein *schlechthin* Unbewußtes, weil wir von einem solchen gar nicht reden und von ihm auch nicht sagen könnten, es sei „unbewußt“.

Gegenwärtig ist das Unbewußte nur in der *Form des Begriffes*, der eine *Position und eine Negation* in sich schließt: die Voraussetzung einer unbewußten *Existenz* und die Negation seiner Kennbarkeit und daher auch seiner Erkennbarkeit. Unbewußt ist ein Sein, von dem wir nichts *wissen*, über das und von dem wir keine *Aussagen* machen können, es sei denn, daß es „ist“.

Dieser Begriff hat eine dreifache Grundlage:

A. Daß sich wieder, was wir dunkel *erleben*, nicht oder nur andeutend in Worte fassen läßt oder in seiner Transformation in reflektierte Bewußtheit gleichsam auf halbem Wege steckenbleibt: *das Erlebte, aber nicht Gewußte, dunkel Gefühlte, aber nicht Aus-sagbare.*

B. Daß das kategorial geordnete und damit realisierte Weltbild *Lücken* aufweist, die sich durch direkte Beobachtung nicht ausfüllen lassen (Grenzen der Wahrnehmbarkeit, Fehlen von Urkunden), während die Vollständigkeit jenes Weltbildes im Interesse der kausalen Ordnung *postuliert* wird. Hier spielt das Unbewußte nur die Rolle eines *Fragezeichens* in dem Ordnungszusammenhang der Erscheinungen: *das an der realen Welt nicht Gewußte.* (Das objektiv Unbewußte.)

C. Das schlechthin *Transzendente*, wenn ein solches angenommen wird, auf Grund der Einsicht, daß ein solches grundsätzlich der Kennbarkeit sich entzieht: das noch größere Fragezeichen! Das seinem Begriffe nach Unbewußte, dem wir aber keinen Inhalt zu geben vermögen.

Weder *A* noch *B* noch *C* sind schlechthin „unbewußt“ (sie werden gedacht), nur fehlt ihnen *inhaltliche Bestimmtheit*. „*Sich etwas zu Bewußtsein bringen*“, was bisher unbewußt war, heißt eben doch nichts anderes, als *bemerkt und benennbar* werden, *aussagbar* werden, was bisher nur seinem Begriff nach wirklich war und damit seine inhaltliche Erfüllung findet: daß es nicht nur seinem *Sein*, sondern auch seinem Was-sein und So-sein nach bekannt wird.

Gegen *unbewußt Psychisches* (Freud, Tiefenpsychologie): es gibt kein vergangenes Psychisches, da dieses nur gegenwärtig sein kann. Jenes kann daher auch nicht „wirken“. Nur der Leib vermag Residuen früherer Zustände aufzubewahren, die dann auf sein gegenwärtiges *Verhalten* von Einfluß sein können.

Das „*Unbewußte*“: Dasjenige am Urerlebnis, dessen wir zwar erlebnismäßig inne sind, das sich aber dagegen sträubt, in reflektierte Bewußtheit erhoben zu werden — das zu seiner Transformation drängt, aber dieser nicht oder noch nicht fähig ist. Wir *fühlen* zwar dunkel, daß es da ist, können aber von ihm nichts *wissen*.

Das gleiche gilt vom „*Es*“ der Tiefenpsychologie seiner Wirklichkeit nach —, sofern es nämlich nicht nur eine Erfindung ist, um Lücken in der kausalen Erklärung des Bewußtseinsablaufes auszufüllen; in diesem Fall ist es nur *Begriff*.

Kurz: wir nennen das „unbewußt“, was wir zwar dunkel und andeutungsweise erleben, aber das wir nicht in Worte fassen und in Aussagen (auch Erlebnisaussagen) überführen können (16. 2. und 18. 3. 49).

57 138. Positivismus und Transzendentalphilosophie

Der Positivismus glaubt in der Berufung auf „Tatsachen“ eine letzte unbezweifelbare Grundlage der Gewißheit zu besitzen.

Für die Transzendentalphilosophie sind aber Tatsachen nicht ein *Gegebenes*, sondern etwas, das „festgestellt“ werden muß und daß diese Feststellung selbst ein *Problem* in sich schließt: „Tatsachen gibt es nur für die intentionale Bewußtheitsform, sie sind nichts Ursprüngliches. Sie werden durch einen Akt der *Fixation* unter Hilfe der Sprache aus dem Gewoge der Erlebnisse herausgeschnitten und werden so zu einem Gegenüber. Erst damit gewinnen sie den Charakter und Erlebniston der *Objektivität*, der von ihrem Begriff unabtrennbar ist. Subjektive Tatsachen im eigentlichen Sinne gibt es nicht. Was so genannt werden könnte

(„es ist Tatsache, daß ich jetzt dies oder jenes erlebe“), ist selbst wieder eine Objektivation des seiner Natur nach Subjektiven und entfremdet es seiner Eigenart.

Die „*Erfahrung*“ berichtet uns nicht von Tatsachen, sondern ist selbst eine Kette von Tatsachenfeststellungen (nicht von primären Erlebnissen). Es ist aber ein Vorurteil, daß Tatsachen „früher“ sind als ihre Feststellung: es wird erst etwas zur „Tatsache“ durch eine solche Feststellung. Erst diese schafft feste *Anhaltspunkte* für das Erkennen, das ja nichts anderes ist als eine Ordnung von Tatsachen nach dem Kausalprinzip. Tatsachenfeststellung ist der erste Schritt von der Subjektivität zur Objektivität: die Ausschaltung der ersteren zugunsten der letzteren.

Insofern schließt jede Tatsachenfeststellung eine *Abstraktion* in sich, nämlich eine Abstraktion vom erlebenden Ich. „Tatsachen“ bilden nicht den *Ausgang* der Tatsachenwissenschaften, sondern die Feststellung dessen, was „Tatsache“ heißen darf, ist vielmehr das *Ergebnis*, dem sie zustreben (17. 2. 49).

139. Naturteleologie

Zweckmäßig sein heißt in Hinsicht eines Organismus: den Lebensbedingungen angepaßt sein. *Insofern ist alles „zweckmäßig“ was existiert* (1) — sonst könnte es eben nicht bestehen —, nicht etwas, was zu dieser Existenz *hinzukommt*, oder sie *bedingt*. Geht eine Tierart zugrunde (Saurier, Riesenhirsch ...) so nicht deshalb, weil sie in ihrem Bau unzweckmäßig geworden ist, sondern wir *nennen* dies nur so, weil sie untergegangen ist. Eine teleologische Ausrichtung des Naturgeschehens ist nicht die *Ursache* für Existenz von Organismen, sondern wir bilden diesen Begriff nur auf Grund der Tatsache, daß Organismen sich im Daseinskampf tatsächlich behaupten. (Darwinismus: Das Überleben des Lebensfähigen.) Es gibt keine zielstrebigem Zweckursachen, sondern diese legen wir nur in das Geschehen hinein. — *Auslegung des Naturgeschehens ex analogia hominis* — vom Standpunkt menschlicher Praxis aus gesehen — *führt auf ein denkendes Wesen als Weltschöpfer (Gott)*.

Anthropomorpher Ursprung des Zweckdenkens: nur ein intelligentes Wesen kann sich Zwecke setzen, indem die Antizipation des Erfolges eines Handelns zu dessen Motiv wird. Übertragung: wenn eine Existenz *positiv gewertet wird* (nicht Ungeziefer etc.). Wurzel des teleologischen Gottesbeweises: nur ein geistiges Wesen kann Schöpfer der erscheinenden Naturzweckmäßigkeit sein =

der Ausrichtung der Organismen auf Erhaltung ihrer Existenz (18. 2. 49).

(1) Zielstrebigkeit ist eine Erfindung des menschlichen Geistes, die nur im Sinn eines *Als-ob* da und dort *heuristische* Bedeutung besitzen kann. (Kant).

„Zweckmäßigkeit“ ist ein durchaus anthropomorpher Begriff: wie wenn „*wir*“ es *machen* müßten, damit ein Organismus lebensfähig sei — indem wir uns gleichsam in die Rolle eines Schöpfers der Dinge hineinversetzen.

Es gibt nichts „Unzweckmäßiges“ — alles, was es gibt, muß „zweckmäßig“ sein, sonst *könnte* es nicht existieren. *Tatsächliche Existenz und innere Zweckmäßigkeit sind Wechselbegriffe.*

Äußere Zweckmäßigkeit aber setzt ein Anderes voraus (z. B. für den Menschen), für das eine bestimmte Existenz einen *Wert* bedeutet.

(Kant: Statt „Reich der Zwecke“: „Reich der Werte“, s. Anwendung auf Ästhetisches.)

Dazu: Grillparzer, „Studien zur Philosophie und Religion“ 1847 (Cotta XIV/24): „...da aber, was nicht zweckmäßig ist, gar nicht existieren kann, so sollte man sich wundern, daß überhaupt etwas ist...“

140. Gott

Ein persönlicher Gott — und auch der Allgott ist nur eine verschleierte Personifikation — ist nicht eine Erfindung des menschlichen *Geistes*, sondern eine Erfindung des menschlichen *Gemütes*, das einen festen Anhalt und Beruhigung sucht (das „Ruhen in Gott“, Trost im Leiden, einen Bürgen der Gerechtigkeit und wieder der Gnade, das Fortleben nach dem Tode, einen alles verstehenden gütigen, strafenden, belohnenden und verzeihenden „Vater“); auch, soweit theoretische Motive mitspielen, ist es nicht anders: Beruhigung der Frage nach dem Warum? in einem Abschluß. (Der „erste Bewegte, der Ordner der Welt.“) Das Absolute in concreto, die höchste Instanz und Bürge ethischer Werte.

Quietistischer Zug im Gottesglauben. Man könnte fast sagen: eine Ermüdungserscheinung, Resignation im Anrennen gegen das Schicksal und gegen die Grenzen der Erkenntnis. (Das wäre an und für sich keine Einwendung gegen ihn, sondern nur eine psychologische Erklärung und Feststellung.)

Anders: eine *Anerkennung* jener Grenzen im Streben nach einem den Menschen unerreichbaren Absoluten, durch dessen Vorwegnahme. (Der absolute Wert, die absolute Wahrheit in *personifizierter Gestalt*.) Der Wunsch, hinter alle praktischen und theoretischen Überlegungen einen *Schlußpunkt* zu setzen (22. 2. 49).

141. Werturteile

Werturteile sind weder wahr noch falsch; nur *die Ansichten über ihre praktische Auswirkung können das eine oder das andere sein.*

[Sie] unterstehen keiner Beurteilung nach logischen Gesetzen. Es gibt keine andere Instanz als das Werturteil.

142. Das Urerlebnis

Mit der Anerkennung des Urerlebnisses als Grenzbegriff alles Aussagbaren — als der Wirklichkeit an sich — ist das „Welt-rätsel“ nicht gelöst, es ist nur der *Ort* angezeigt, wo es verborgen ist. Dieser Ort ist aber durch die Seinsgewißheit jedes Erlebnis-augenblickes: durch das Jetztterlebnis jedem Zweifel entrückt (27. 2. 49).

143. Grenzen der Erkenntnis

Es gibt *äußere*, aber auch *innere* solche Grenzen.

A. Äußere:

1. Die grundsätzliche Unerkennbarkeit eines *echt Transzendenten* (=Bewußtseins-Transzendenten; es zwingt uns aber nichts, diesen Begriff überhaupt zu bilden).

2. Die (rationale) *Unerkennbarkeit des Urerlebnisses*, insofern es kein Bekannteres gibt, dem es gleichgesetzt werden könnte. Die empirischen Grenzen, z. B. der Beobachtung, bilden kein philosophisches Problem.

3. *Die Unausschöpfbarkeit des Urerlebnisses*: daß das Seinsbewußtsein reicher ist als das reflektierte Bewußtsein. Die Unmöglichkeit in das Urerlebnis denkend einzudringen.

B. Innere:

Wir vermeinen, es im Denken — je nach der erkenntnistheoretischen Einstellung — mit den Dingen und Ereignissen *selbst*, oder mit den Vorstellungen und Erlebnissen *selbst* zu tun zu haben, während wir in Wahrheit immer nur *Aussagen* (das *Wissen* um jene), Aussagen über Aussagen vor uns haben und nur mit Aussagen und Umformungen von Aussagen arbeiten, mögen diese sprachlich ausgeformt oder nur andeutungsweise bewußt sein. Und zwar nicht mit den elementaren Erlebnisaussagen, sondern mit Wahrnehmungsaussagen, die immer schon Aussagen *über* Erlebtes sind.

Eine Aussage ist aber niemals das Ausgesagte selbst. *Daher bleibt dem rationalen Denken sein „Gegenstand“ immer tran-*

szendent. Wir sehen ihn gleichsam immer nur *unter dem Schleier der Sprache*, denn alle Aussagen sind immer schon irgendwie kategorial geformt.

60 Wenn daher „Wahrheit“ die Übereinstimmung einer Aussage mit ihrem Gegenstand bedeutet, so ist diese niemals im strengen Sinne feststellbar, sondern immer nur die Übereinstimmung von Aussagen mit anderen Aussagen, nicht deren unmittelbarer Vergleich mit ihrem Gegenstande.

Daraus ergibt sich ein gewisser *Formalismus des Erkennens*: die Feststellung der Relation zwischen Aussagen — daher die rationale Erkenntnis nur dort ihr Ideal der Denknöthwendigkeit erreicht, wo — wie im Apriorischen —, es einen extramentalen Gegenstand überhaupt nicht gibt.

Das Wunder: die Voraussagbarkeit von Erlebnissen auf Grund des Erschließens.

Seine Erklärung: daß jene Transzendenz doch nur eine scheinbare (relative) ist, weil jener Gegensatz von Denken und Sein kein *ontischer* ist, sondern selbst nur ein *formaler*: eine Umformung von Erlebnissen in reflektierte Bewußtheit — also *dasselbe* nur in veränderter Gestalt (als *Erlebnis* und als *Begriff*) (1) und auch jeder Denkakt seiner Wirklichkeit nach wieder im Urerlebnis des Jetzt eingebettet ist. Nur auf realistischer Basis bleibt jenes „Wunder“ unerklärlich (1. 3. 49).

(1) Die Begriffswelt als Überbau über die erlebte Wirklichkeit — aus anderem Material und nach anderem Bauplan.

Das rationalisierte Weltbild ist nur ein *Skelett der Wirklichkeit*.

144. Subjekt—Objekt

Daß *jedes* Kennen und Erkennen an die Relation von Subjekt und Objekt gebunden ist, bedeutet keine *Grenze* des Erkennens, sondern dessen *Voraussetzung*. Daher ist durch sie auch keine Subjektivierung des Erkennens bedingt. *Im Gegenteil*: was „Objekt“ geworden ist, hat sich vom Subjekt gelöst, tritt ihm gegenüber und hat aufgehört „subjektiv“ zu sein. Nur was an ihm noch *nicht* Objekt geworden ist, heißt das Subjektive an ihm. Das erkenntnistheoretische Subjekt hat keine andere Begriffsbestimmung als die, *nicht* Objekt zu sein. Nur von jenem noch nicht objektiv Gewordenen läßt sich abstrahieren, nicht vom Subjekt selbst. Alles, was sich von diesem aussagen läßt, macht es selbst wieder zum „Objekt“. Daher schmilzt das „Subjekt“ zu einem ausdehnungslosen Punkt zusammen. Das Subjekt als Subjekt ist

ein *blinder Fleck* in jedem Erkenntnissystem, weil es nie sich selbst Objekt werden kann, ohne aufzuhören Subjekt zu sein — daher auch keine *Aussagen* darüber möglich sind.

Ursprünglich ist alles „*subjektiv*“, das ist *ichverbunden*, erst im Denken befreit es sich davon, bleibt aber doch *ichbezogen*. In konkreter Wirklichkeit („psychologisch“) ist es das empirische Ich, das „denkt“ und nur von diesem und für dieses kann sich Subjektives in das Objektive einmischen oder darauf überstrahlen. Es ist Sache strenger Methodik, es wieder auszuschalten, die Subjektseite gleichsam auszuleeren zugunsten „reiner“ Objektivität (3. 3. 49).

3. Aphorismen aus der Zeit vom 8. III. 1949 bis 2. II. 1950

1 1. Philosophie

Der Blick der Philosophie ist auf das schlechthin *Ganze* gerichtet. Das Ganze aber läßt sich nicht (nach dem Kausalschema) „erklären“, weil es nichts außer sich hat, aus dem es abgeleitet werden könnte. Aufgabe der Philosophie kann daher nur eine denkmäßige *Orientierung innerhalb jenes Ganzen* sein: sich in ihm denkend zurechtfinden. (Ich und Welt, Physisches und Psychisches, Geist und Natur usw.) Alles ist, was es ist, und wie es ist. Nur auf dieses Was und Wie des Seienden kann der Erkenntniswille gerichtet sein, nicht auf ein Woher? und Warum?.

Einer denkmäßigen Bearbeitung liegt jenes Ganze aber nur vor, soweit es *aussagbar* geworden ist. Das nicht oder noch nicht Aussagbare bildet gleichsam einen blinden Fleck für jene denkmäßige Orientierung. Nur es anerkennen und darauf hinweisen kann die Philosophie, nicht es durchdringen und rational formen. Es bildet eine *innere* Grenze jeder Erkenntnis im Denkkakt und daher bleibt jene Orientierung immer unvollkommen.

Zu jenem Ganzen gehören aber auch alle Auffassungen, Auslegungen und Deutungen, die es jemals gefunden hat und alle Denkmöglichkeiten, die sich gegenwärtig darbieten. Zwischen ihnen eine Entscheidung zu treffen, ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Von der unphilosophischen Einstellung unterscheidet sich die Philosophie dadurch, daß sie von dem großen Geheimnis *weiß* (1), das hinter allen „Dingen“ steht, aber auch weiß, *warum* wir *von* ihm nichts wissen können. (Kant: Metaphysik als Wissenschaft von den Grenzen der Erkenntnis — die „negative Metaphysik“.)

Grundaporie jeder Erkenntnis: *Denken* und *Sein*. Inwiefern kann das Sein überhaupt in das Denken *eingehen* und inwieweit kann es mit ihm *übereinstimmen*?

Sie löst sich durch die Einsicht, daß hier nicht ein ontischer Gegensatz vorliegt: wenn also Denken und Sein als *ein* großer

Zusammenhang gedacht werden, indem das Denken seiner Wirklichkeit nach aufgefaßt wird: daß es nur eine Umformung von Erlebnissen und doch selbst wieder ein Erlebnis ist (8. 3. 49).

(1) [Hinter] allen Aussagen über das Ganze [steht] die unbeantwortbare Frage: was ist das Ganze, „bevor“ es aussagbar geworden ist?

2. Dogmatismus und Skeptizismus

Der *Dogmatismus* (der Glaube an die Möglichkeit eines endgültigen Abschlusses der Erkenntnis) ist der *Optimismus* der Philosophie, der *Skeptizismus* (die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis überhaupt) ihr *Pessimismus*. Beide sind — psychologisch gesehen — Ermüdungserscheinungen und entspringen dem Wunsche, der Qual des endlosen Fragens zu entkommen. Beide, nicht nur der Dogmatismus, sind „ein Polster zum Einschlafen und Ende aller Belebung“ (Kant). Gegen beide die Transzendentalphilosophie, die keinen absoluten Abschluß anerkennt, weder nach oben noch nach unten (9. 3. 49).

3. Die Erscheinungen

Die Erscheinungen „sagen“ uns nichts, sondern nur wir sagen etwas *von* ihnen und *über* sie, indem wir das, was an ihnen ursprünglich stummes Erlebnis war, in wissendes Bewußtsein überführen, sie benennen und dadurch fixieren, zu einem bestimmten *Etwas* machen, über das dann Aussagen mannigfacher Art möglich werden (9. 3. 49).

4. Die Natur

„Die Natur“ ist immer das, wofür sie gehalten wird: ein rätselvolles Chaos, ein Werk magischer Kräfte, ein großer Mechanismus, ein Energiefeld ... Die „Natur selbst“ steht dabei niemals zum Vergleich, sondern nur frühere Erfahrungsaussagen mit späteren und eine Bestätigung oder Berichtigung der in sie schon eingelegten kategorialen Formungen. Auch die Naturwissenschaft der Gegenwart ist ein zeitlich bedingtes Phänomen.

Dazu: *Der Mensch selbst als Naturprodukt* und wieder: *andere Sinne, eine andere Welt!*

Natur, das *direkter Beeinflussung* Entzogene (nur magisch oder technisch Abänderbare) (9. 3. 49).

5. Das Du

Das Du ist eine zwar natürliche, aber theoretisch im Grunde eine unnötige Annahme. Bei ausreichend gründlicher Kenntnis des

Du-Körpers ließen sich alle seine Verhaltensweisen (einschließlich der Sprechbewegungen) aus seiner somatischen Konstitution *allein* „erklären“, und zwar viel bestimmter und eindeutiger als aus den Aussagen des Du über seine Erlebnisse, weil jene Aussagen stets „subjektiv“ gefärbt sind (durch Ungenauigkeit des Ausdrucks, vielleicht auch durch Absichten oder Eitelkeit), und wiederum durch die Auffassung des Hörenden, der sie nur aus seinem eigenen Erleben heraus deuten und verstehen kann (10. 3. 49).

3 6. Die Innenwelt

Neben und vor der Psychologie als Wissenschaft gibt es auch eine *Privatpsychologie*, die jeder unbefangen und unbeirrt von methodischen Bedenken treibt, wenn er den Blick nach „innen“ richtet, über sich „nachdenkt“, sich selbst (und mittelbar andere) zu „verstehen“ und sich sein tatsächliches Verhalten in bestimmten Situationen zu „erklären“ sucht. Was hat es damit auf sich?

Zugrunde liegt dabei die elementare, erlebnismäßige Unterscheidung eines *Eigenen* und eines *Fremden* (1) (mir Zugehörigen oder mir Gegenüberstehenden. Abstrakt: von Ich und Nicht-Ich). Oder kurz: von „*Erleben*“ und „*Vorstellung*“ (im Sinne des anschaulich oder metaphorisch im Anschauungsraum Stehenden): eine *unräumliche Innenwelt* und eine *Außenwelt im Raume*, wobei „Innen“ zunächst nicht als Gegenverhältnis des „Außen“, sondern als dessen *Negation* zu verstehen ist. „Äußere“ Wahrnehmungen gehören daher nicht ihrer inhaltlichen Bestimmtheit [nach] zur Innenwelt, sondern nur vermöge des *Eindruckserlebnisses*, das sich [mit] ihnen verbindet (2). Erlebnisse aber lassen sich nicht „wahrnehmen“ und beobachten, weil sie in ihrer Gegenwartsaktualität der Beobachtung nicht standhalten. *Es gibt daher keine Selbstbeobachtung* (es sei denn des Verhaltens des Ichleibes), sondern nur ein *Gewahrwerden* auf Grund unmittelbarer *Besinnung*, also intuitiv.

Dasjenige aber, dessen wir so innewerden, ist nicht das Urerlebnis selbst, das gleichsam nur den metaphysischen Hintergrund alles Erlebens bildet, sondern die aus ihm sich ausgliedernden *Einzelerlebnisse* und auch diese nur, wenn sie in die reflektierte Bewußtheit eingegangen sind: nur dann können wir etwas von ihnen *wissen* und das heißt wieder, sie in Aussagen formen (3). Aber auch die elementarsten Erlebnisaussagen sind nicht mehr das Ausgesagte selbst.

Je deutlicher und vollständiger jene Aussagen geformt werden, um so deutlicher tritt auch die *kategoriale Formung* zutage. Schon durch die Fixation der Namengebung vollzieht sich eine Verdinglichung (Substantialisierung) des Aktuellen: das Icherlebnis wird zum Ich, das Erlebnisse (4) hat, das Mitgefühl zum Mitleid, das man hat, ... die Begeisterung, die uns erhebt, das Interesse, das uns fesselt, die Sorge, die uns bedrückt oder flieht; die erlebte Dynamik der Gemütsbewegungen wird zur *kausalen* Folgebedingtheit, der gemäß die Erlebnisse einander folgen, sich hervorrufen, einander fördern oder hemmen, zu einem Spiel von Kräften, „die Seele“ zu einer *Bühne*, auf der sich dieses Schauspiel — bald Lustspiel, bald Trauerspiel — abspielt. — Zu einem Drama, in dem ich der Hauptdarsteller und Zuschauer zugleich bin, ein Schauspieler, der sich selbst im Spiegel sieht: *Subjekt das sich selbst zum Objekt wird*. Die zentrale Einstellung, die hier auf das „Zentrum“ selbst, auf das Ich als Erlebnismittelpunkt gerichtet ist, geht so ganz von selbst und unbemerkt in eine *periphere* über und verfehlt damit — meist unbemerkt — ihre Absicht (5).

Da Dinge — auch Gedankendinge — und objektive Vorgänge an die Raumercheinung gebunden sind — zumindest metaphorisch — so wird jene Bühne, ja „das Bewußtsein“ selbst, zu einer Art imaginärem *Hohlraum*, in dem die Erlebnisse ihr Wesen treiben: zu einer „*Innenwelt*“ im buchstäblichen Sinne im Gegensatz zur „*Außenwelt*“, in der sich die Wahrnehmungsinhalte ordnen (6). In jenem inneren Hohlraum führen dann die schon objektivierten Erlebnisse ihre *Scheingefechte*, denn zwischen Irrealem (das sie der Voraussetzung nach sein sollen) gibt es keinen nachweisbaren kausalen Zusammenhang, auch kein *Aufeinanderwirken*, während dies doch alltägliche Erfahrung zu sein scheint — als *Erlebnis*, nicht als objektives Geschehen.

Zufolge der natürlichen Transformation der Gefühlsseite aller Erlebnisse in Empfindungen wird der Leib selbst zu einem „eigenen“, zum Träger alles Eigenen und das ihm im Raume Gegenüberstehende zu einem Fremden. *Das Leibesinnere tritt damit an die Stelle jenes imaginären Hohlraumes*, auch die Gemütsbewegungen werden ihm eingelegt, obwohl in objektiver Beobachtung in ihm von „Seelischem“ nichts zu finden ist, sondern nur Vorgänge, die grundsätzlich der „äußeren“ Wahrnehmung unterstehen.

Das Wissen um uns selbst bleibt daher, wie wir ja auch deutlich genug bemerken, immer unvollständig, lückenhaft und unadäquat und die Aussagen, in denen es sich niederschlägt, sind un-

verifizierbar, da Erlebnisse sich nicht zu einem Vergleich festhalten lassen. Jede *Benennung* einer Gemütsbewegung bedingt ja schon einen Unsicherheitsfaktor, weil sich niemals feststellen läßt, ob sie die „richtige“, d. h. dem vorliegenden Gemütszustand angemessene ist, da es von Erlebnissen keine Definition gibt (7). Wie verschiedene, nicht nur ihrem Gegenstand, sondern auch ihrer Qualität nach verschiedenartige Erlebnisse deckt nicht z. B. das Wort „Liebe“ — von „Lust“ und „Unlust“ ganz zu schweigen!

Hier besteht immer die Gefahr eines *Sich-selbst-Mißverstehens* (8) und auch dem Einfluß von Motiven der Eitelkeit und Selbstbeschönigung bleibt ein weiter Spielraum. Daß die Selbstbesinnung doch nicht *grundsätzlich* eine Selbsttäuschung zu sein braucht, hat darin seinen Grund, daß es Stufen des Wachbewußtseins gibt, hinter jeder Aussage doch wieder das Erleben selbst im Seinsbewußtsein steht und hinter jeder differenzierenden Benennung wieder das Ganze des Urerlebnisses (9) (23. 3. 49).

(1) *Reden des Gotamo Buddha*: „Das gehört nicht zu mir, das ist nicht mein Selbst.“

(2) Insbesondere aber sind es die Gemütsbewegungen aller Art, Denk- und Willensakte, die wir in betontem Sinne als unser eigen erleben und die wir meinen, wenn wir von unserem „*Seelenleben*“ sprechen.

(3) Das Zwiegespräch mit uns selbst, in dem sich jene Selbstbesinnung abspielt, hat es immer mit *Aussagen* über bereits „vergangene“ Erlebnisse zu tun, nicht mit diesen selbst: sie ist also immer retrospektiv. Es gibt aber keine vergangenen Erlebnisse ihrer Wirklichkeit nach und auch keine Erinnerungsbilder einstiger Gemütsbewegungen, sondern nur die Vorstellung früherer Situationen in Verbindung mit der Vorstellung unseres Verhaltens in ihnen und deren *Nacherleben*, das selbst wieder Gegenwart ist.

Es gibt daher auch keine „Evidenz“ der inneren Wahrnehmungen (Brentano), da sich niemals feststellen läßt, ob eine Aussage ein Erlebnis adäquat benennt und wiedergibt: sie kann das gar nicht, eben *weil* sie Aussage und nicht das Erleben selbst ist.

(4) ... Das sich erlebt, das über sich nachdenkt, sich auf sich besinnt.

(5) Jenes Eigene wird zu einem *Gegenüber* und so selbst zu einem Fremden oder sich immer mehr Entfremdenden.

(6) Der Ort der *Phantasmen* ist dabei unsicher: sie werden in den „äußeren“ Raum hinein „vorgestellt“, rechnen doch aber wieder auch zur Innenwelt. Es gibt so auch eine „innere Außenwelt“ (Gehlen), und umgekehrt eine „äußere Innenwelt“, wenn man den Anschauungsraum für „subjektiv“ erklärt im Verhältnis zum physikalischen Raum.

Quelle zahlreicher Aporien!

(7) *Nietzsche*: Die Benennung bezeichnet „extreme Zustände“ (Morgenröte 115).

Hegel: „Brei der Gefühle.“ [Brei des Herzens, „Rechtsphilosophie“.]

(8) Das Ich der Selbstbesinnung: Wie das *Auge sich nicht selbst sehen kann*, es sei denn im *Spiegel* (der Sprache), das aber nicht mehr das sehende Auge selbst ist. Verzerrungen nicht ausgeschlossen.

(9) Im Grunde ist ja auch die Transformation kein Vorgang in der Zeit, sondern stellt sich nur so dar, wenn sie sprachlich ausgedrückt werden soll. Die Selbstbesinnung teilt so mit dem Selbstbewußtsein jenen eigentümlichen Schwebezustand zwischen vollkommener und unvollkommener Transformation, die ihm seine Lebendigkeit verleiht. Die verborgene Tiefe der „Seele“ (gleichsam das individualisierte Urerlebnis) auszuschöpfen vermag allerdings auch die tiefste Selbstbesinnung nicht. Das Seelische bleibt gleichzeitig unmittelbar bewußt und drängt zu seiner Umformung in Aussagen.

7. Psychologie als Wissenschaft

Die Psychologie handelt nicht vom „Bewußtsein“ — dann müßte sie Universalwissenschaft sein —, sondern vom Bewußten, insofern es intentional erfaßt „bewußt“ ist, also [nicht] von der seelischen Komponente alles Vorkommenden, die dieses erst zu einem Bewußten macht. Als objektive Wissenschaft interessiert sie nicht, was im einzelnen, sondern was unter bestimmten Umständen im Menschen vorgeht: sie ist *Generalisierung der Privatpsychologie* (1). Zuletzt stützt sie sich aber (als Individualpsychologie) doch auf die Aussagen von einzelnen über deren Erlebnisse, die sie, losgelöst vom Mutterboden persönlichen Erlebens, begrifflich faßt, auf Grund von Induktion als „Tatsachen“ feststellt und in ein System bringt, wobei aber doch wieder die Privatpsychologie des „Psychologen“ den Kommentar zu ihren Sätzen liefert. Da sich aber zwar Aussagen über Erlebnisse, nicht diese selbst in ihrer Einmaligkeit generalisieren lassen, so handelt es sich dabei immer um eine *Schematisierung* (Vereinfachung), die dem wirklichen Seelenleben nicht gerecht wird, weder in seiner qualitativen Mannigfaltigkeit, noch in seiner einheitlichen Ganzheit (25. 3. 49).

(1) Nicht von der oder jener Wahrnehmung, sondern vom *Wahrnehmen* überhaupt, nicht vom einzelnen Willensakt, sondern vom *Willen*, ... *Fühlen*, *Denken*, also im Grunde von Begriffen, nicht von der Unmittelbarkeit seelischen Erlebens, das immer ein Einmaliges, nie mehr Wiederkehrendes ist. Geradeso wie die Kinetik nicht von der oder jener bestimmten Bewegung handelt und die Zoologie nicht von einem bestimmten Tierindividuum.

8. Realisierung durch die Sprache

Ein Baum „wird“ nicht gesehen, sondern *ist* Sehbild. Der Baum ist nicht Objekt eines Sehaktes, sondern das Sehbild „Baum“ Objekt eines Apperzeptionsaktes, durch den es in *wissendes* Be-

wußtsein überführt wird. Die Verdoppelung des Baumes als reales Ding und als dessen Wahrnehmung ist ein Werk der Sprache.

Daß der Baum zugleich das Bild ist, unterscheidet den „wirklichen“ Baum zwar von einem bloßen Phantasma, ändert aber daran nichts, daß er „Bild“, d. h. meine Vorstellung ist. Der reale Baum *hinter* seinem Bild ist selbst ein Phantasma der Sprache (27. 3. 49).

9. Pantheismus

Der Pantheismus schließt eine *Personifikation des Weltalls* in sich und setzt dieses voraus. Dieses Weltall aber ist seiner Wirklichkeit nach nur ein Begriff (27. 3. 49).

7 10. Naturalismus

Naturalismus und Materialismus verlieren ihr Despotisches, und das Gemüt, das sich in ihnen heimatlos fühlt, Bedrückendes durch die Einsicht, daß die Körperwelt auf einer Umformung von Erlebnissen beruht, die Materie ein Begriff ist und die Naturgesetze keine Mächte, sondern Hypothesen sind (27. 3. 49).

11. Zeit

Es läßt sich nicht nachweisen, daß *Erinnerungsbilder* ihre Wurzel in der Vergangenheit haben. Die Bekanntheitsqualität, die ihnen anhaftet, ist selbst wieder gegenwärtiges Erlebnis.

Heraklit: „Die Sonne ist neu an jedem Tag.“ (27. 3. 49).

12. Kategorien

Es besteht die Schwierigkeit, daß alle Aussagen *über* Kategorien und ihre Funktionen selbst wieder an kategoriale Form gebunden sind (nur in [ihr] erfolgen können): „die Kategorien“, ihr „Wirken“ . . ., wodurch sie selbst wieder zu Quasi-Dingen werden und ihre Funktion zu einem kausalen Geschehen: ihre Objektivierung.

Das Durchblicken durch die Metaphorik der Sprache findet hier seine Grenze.

13. Zeit und Raum

Es gibt auch von der Zeit keine Vorstellung, es sei denn in *anschaulichen* Bildern. Die Vergangenheit liegt „*hinter* mir“ die Zukunft „*vor* mir“. Jene lassen wir hinter uns, in diese schreiten wir hinein. Die Gegenwart ist der Ort, an dem wir gerade stehen. Ebenso: der „Fluß“ der Zeit. [Ebenso]: „Dreifach ist der Schritt der Zeit“, *Schiller* (28. 3. 49).

14. Die Metaphysik

Es ist richtig (wie der Neopositivismus behauptet), daß wir es im Denken immer nur mit *Aussagen* zu tun haben, mit Aussagen über Aussagen und einer Umformung von Aussagen. Aber zuletzt drängt sich doch die Frage auf: *Wovon ist denn in alledem die Rede?* Mit dieser Frage treten wir in die *Metaphysik* ein! (30. 3. 49.)

15. Der Philosoph

Zum Philosophen wird ein Mensch, der ein ernstes und nachhaltiges Bedürfnis fühlt, sich über sich, die Welt und seine Stellung zu ihr Rechenschaft zu geben, für den also das Leben seine fraglose *Selbstverständlichkeit* verloren hat. Er sieht sich dann vor das große Rätsel gestellt, daß er als Mensch *in* der Welt steht, sie ihm aber zugleich und er ihr *gegenübersteht*: die Problematik des Eigenen und des Fremden.

Voraussetzung ist die Unbestechlichkeit des Denkers gegenüber dem Wunsche nach vorzeitigem Abschluß. Wer nicht auch den Zweifel ertragen kann, ist zum Philosophen nicht geboren (1. 4. 49).

16. Das Urerlebnis

Kants tiefe Einsicht, daß Raum und Zeit keine Realitäten sind, sondern Ordnungsformen der Erscheinungen und als solche weder als unendlich noch als endlich gedacht werden können, sondern nur als schrankenlos und unbegrenzbar (so wie dem *Zählen* keine Grenze gesetzt werden kann), läßt sich sinngemäß auch auf das Urerlebnis anwenden: auch dieses ist seinem „Inhalte“ nach weder als endlich noch als unendlich zu denken, wohl aber als *unausschöpfbar* für seine Transformation in wissendes Bewußtsein.

Urerlebnis als Mutterschoß auch alles Wißbaren und Seienden, das sich aus ihm heraus — und ihm gegenüberstellt. Es selbst ist weder objektiv noch subjektiv, sondern steht noch jenseits beider, aber ihre Gegenüberstellung muß als in ihm angelegt gedacht werden (2. 4. 49).

17. Der Raum

Die Metaphorik des Anschauungsraums ist das *Prinzip der Objektivität*: der Loslösung vom Erlebnismittelpunkt, des Nicht-Ich-Seins, der Entfremdung vom „Subjekt“ durch ein Gegenüber-treten und damit auch das Wissen *um* etwas. Was nicht „vorstell-

bar“ (1) ist, ist auch nicht *unmittelbar* wirklich, sondern wirklich nur als *Begriff*; so ein *n*-dimensionaler, oder ein endlicher, „gekrümmter“, gleichsam in sich zurücklaufender Raum, der, in Anschauliches übersetzt, zu einer im dreidimensionalen, „geraden“ Raum frei schwebenden ungeheuren Kugel wird (2. 4. 49).

(1) — nämlich grundsätzlich nicht vorstellbar ist, nicht bloß wegen seiner Größe oder Kleinheit (unsichtbar).

9 18. Die Wissenschaften und die Philosophie

Die Ergebnisse der anderen Wissenschaften (selbst der Psychologie, wenn diese nicht im philosophischen Geiste betrieben wird), sind für die Philosophie nicht von *unmittelbarer* Bedeutung. Sie gehen nicht ungeprüft in die philosophischen Überlegungen ein und auch die Verfahrensweisen, auf Grund derer sie gewonnen werden, sind für jene nicht maßgebend, denn die Blickeinstellung der Philosophie ist eine grundsätzlich andere. Wohl aber ist der *Weg*, auf dem jene Ergebnisse gewonnen oder angestrebt werden und der *Bereich ihrer Geltung* von eminent philosophischem, erkenntnistheoretischem und mittelbar auch metaphysischem Interesse, insofern es eine Aufgabe der Philosophie ist, ihnen ihren richtigen *logischen Ort* anzuweisen: was *bedeuten* jene Ergebnisse für die Gestaltung des eigenen Weltbildes? Und was bedeutet dieses selbst? Worauf gründet sich ihr Erkenntnisanspruch? Was ist ihre *Erkenntnisbasis*? (4. 4. 49.)

19. Philosophie als Aufklärung

Die Mission der Philosophie im Kulturleben ist die einer *Aufklärung*, nämlich in Hinsicht des Dickichts von Vorurteilen, Vormeinungen, in das ein unkritisches Denken schon durch die Sprache, aber auch durch Konvention und Tradition unvermeidlich verstrickt bleibt. Ihr Gegenstand ist nicht die reale Welt — diese bleibt den anderen Wissenschaften überlassen —, sondern die sich aufdrängenden Ansichten über Mensch und Welt, die sie vorfindet. Diese Aufgabe kann sie eben nur erfüllen, wenn sie sich selbst aus jener Verstrickung löst und, so wie sie diese durchschaut, frei über ihnen schwebt. Daher hat die Philosophie für den unphilosophischen Menschen stets etwas Fremdartiges, ja selbst Unheimliches an sich, weil sie sich dem Gewohnten und scheinbar Selbstverständlichen entgegenwirft und eben darum oft als etwas Feindseliges empfunden wird (5. 4. 49).

20. Tod und Unsterblichkeit

Der Ausblick auf den Tod, der nur dem Menschen gegeben ist, macht auch das Leben seinem Wert und seiner Bedeutung nach fragwürdig. Ist das empirische Dasein etwas Einmaliges, oder ist es nur ein Sonderfall eines den Tod überdauernden Daseins und wie wäre dieses zu denken?

Vom *realistischen Standpunkt* aus gibt es da keinen Zweifel: Mit dem Tode verschwindet meine Person aus der realen Welt und nur Spuren meines Wirkens können in ihr zurückbleiben. Der Übergang von Seiendem in Nichts ist allerdings und überhaupt nicht auszudenken, wie denn auch die Atome, die meinen Leib gebildet haben, in anderen Zusammenhängen weiterbestehen. *Innerhalb* der realen Welt bin ich tatsächlich nichts anderes als mein Leib; das Seelische hat in ihr keine Stelle und auch mein empirisches Selbstbewußtsein ist an die Leibesvorstellung gebunden.

Bedeutet die Auflösung des Leibes auch eine Auflösung meines Ichs? In was sollte es sich aber auflösen? In Einzelempfindungen, Einzeleemotionen? (1) — die für sich weiterleben (2): das ist nicht ausdenkbar. Daher der Gedanke, daß die „Seele“ dem Körper im Tode *entflieht* — primitiv: als Vogel oder Schmetterling davonfliegt. Aber eine solche Seele wäre selbst ein Ding in der Dingwelt und würde nur ihren Ort im Raum wechseln. Aber meine Seele, wenn es eine solche gäbe, wäre doch nicht Ich selbst, sondern ich „habe“ sie, so wie ich „mein“ Leib bin und doch wieder nicht bin. *Daher ist auch der Satz „ich bin nicht“ nicht ausdenkbar*, denn er setzt mich, den Denkenden, voraus. Auch wenn ich mir mein eigenes Begräbnis vorstelle, stehe ich gleichsam hinter einem Busch als dessen Zuschauer. Nur als Objekt meiner selbst kann ich verschwinden, nicht als Subjekt. Daß aber die Sinnewelt, und auch die physikalische Welt weiter bestehen, wenn „ich“ aus ihr verschwinde, ist *nicht zu erweisen*, ja nicht einmal auszudenken, mögen wir es auch im Banne des realistischen Vorurteils glauben müssen.

Anders stellt sich die Sachlage vom idealistischen Standpunkt aus dar:

Ihm zufolge ist die reale Welt und die Natur ein Werk des Geistes, ein nach Kategorien geordnetes Erlebnishaos: die Welt ist meine Vorstellung und ich, der empirische Mensch, bin selbst eine Vorstellung unter anderen Vorstellungen. Ich bin mir aber

noch in anderer, tieferer Weise bewußt als in der einer Vorstellung unter anderen: in der Unmittelbarkeit des Erlebens, im *Seinsbewußtsein*, das zuletzt mit dem Urerlebnis zusammenfällt, das immer zugleich Icherlebnis ist, während das Wissen um mich (das Selbstbewußtsein) der reflektierten Bewußtseinsstufe angehört und in dieser erst erwacht.

Eben darin wurzelt das dunkle Gefühl der *Unvernichtbarkeit* meiner Existenz auch beim „Untergang der Welt“ und das Sich-Sträuben gegen vollständige Auslöschung (3).

Das Urerlebnis aber bleibt vom zeitlichen Tode des Individuums, das ja selbst nur sein Gegenbild innerhalb der realen Welt war, das es aus sich heraus gesetzt hat, unberührt. Der Tod ließe sich dann denken als ein *Zurücksinken in das Urerlebnis bei Erlöschen der höheren Bewußtseinsstufen*: als vollständige Rücktransformation der Gebilde dieser letzteren, des Weltbewußtseins in das Seinsbewußtsein (4).

- 12 Darin „Aufgehobensein“ (Hegel — doppelsinnig): enthoben und aufgehoben. Daran könnte sich der Gedanke knüpfen (5), daß dieser Involution vielleicht wieder eine Evolution folgen, eine neue Transformation, vielleicht in ganz anderer Form als die gegenwärtige, jenseits von Subjekt und Objekt und damit auch eine andere Art des Wissens um sich selbst, die nicht mehr an eine gegenständliche Welt gebunden wäre (6). — Damit ein Wiederaufleben der Individualität. — Diese Denkmöglichkeit ist nur in *metaphorischer* Redeweise ausdrückbar, da sich das Denken der Kategorie der Zeit nicht ent schlagen kann, denn das Urerlebnis steht außer der Zeit. Daher kann von einem „dann“ und von einem „Vorgang“ nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein. Daher kann auch jener Gedanke *athoretisch* — weder als Behauptung noch als später verifizierbare Hypothese auftreten, denn wir wüßten „dann“ von dem jetzigen Zustand so wenig, wie wir jetzt von einem früheren Wissen. Er ist nur ein Versuch, sich das Unvorstellbare und Undenkbare denkbar zu machen: eine Denkmöglichkeit (7).

Der Gedanke der „Vergeltung“: Goethes „Entelechien“. Jeder sein eigenes Schicksal, je nachdem er sein äußeres und inneres Schicksal im Leben gemeistert hat, d. h., da sein Leib und sein „Handeln“ in der realen Welt ein Naturvorgang ist: wie er sich in seinem Verhalten dazu *gestellt* hat.

„In die Ewigkeit eingehen.“

Nur das reflektierte Bewußtsein ist an die Kategorie der

Zeit gebunden und hat den Begriff des Vergehens. Mit seiner Aufhebung ist auch die zeitliche Vorstellungsweise aufgehoben.

Der Urgrund des Ichs wird durch den physischen Tod nicht berührt, nur seine *Objektivationen* fallen hinweg, da nur diese in der Zeit stehen, nicht jener.

Auch das irdische *Leben* ist eine zeitliche Vorstellungsweise und so auch der Tod (8. 4. 49).

(1) Es gibt aber keine seelischen Atome, nur ein Einheitserlebnis.

(2) Mein Ich ist ja kein Ding, das „Teile“ hat, die für sich weiterbestehen könnten.

(3) *Mit dem Tode entswinde ich aus der realen Welt aber auch diese verschwindet mit mir.* Es gibt keinen Beweis, daß sie weiter bestünde, denn so lange sie bestanden hat, war sie immer nur „für mich“ da und hört mit dem „ich“ auf. Sie müßte in ganz anderer Weise weiterbestehen, als sie für mich da war — als Erlebnis (licht und laut) — nämlich qualitätslos — als Spiel der Atome und Energien: aber auch dies war immer Vorstellung und bleibt es solange als ich *bin*.

(4) *Nirvana* vom Standpunkt des Wachbewußtseins—Tiefschlaf, aber doch nicht ganz *unbewußt*.

Das mystische Einheitserlebnis nach Aufhebung der Zeit. „Sub specie aeternitatis!“ = Aufhebung der Individuation, Rückzug in das reine Erleben, in dem es noch keine Individuation gibt.

(5) — der Buddhist würde vielleicht sagen: die Befürchtung — aber die einzige wohl, die sich hier darbietet und vielleicht, wenn man will, auch eine Art Hoffnung.

(6) *Auflösung des leibgebundenen Selbstbewußtseins* und damit auch [die Befreiung] vom Drucke der übermächtigen realen Welt, der jetzt auf uns lastet und damit auch von den engen Grenzen (Beschränktheit) unserer *Individualität* und die Entflechtung aus dem Banne des Zweckdenkens (Sonntag der Seele).

[Dies bedeutet] nicht die Auflösung seiner [des Selbstbewußtseins] im Erlebnisbewußtsein, ein Wissen darum, daß wir dann in der Ewigkeit sind — das sind wir auch jetzt —, sondern [daß] wir uns dessen auch *unmittelbar* bewußt werden, nicht bloß — wie jetzt — auf Grund hochreflektierter Überlegungen.

(7) Eine Wiedergeburt als *reiner Geist* wäre nicht wünschenswert, denn ihm fehlte das Schicksal unseres diesseitigen Lebens —, die Liebe, selbst die Liebe zur Erkenntnis.

21. Verantwortlichkeit

Verantwortlich, auch vor sich selbst, ist der Mensch nicht für das, was in ihm vorgeht, was sich an Antrieben, Neigungen, Wünschen in ihm regt, sondern allein dafür, wie er sich dazu stellt, für das Lenkende und Verbietende, Befehlende in ihm — für sein *Werturteil* darüber (9. 4. 49).

22. Moral und Ethos

Kants „Handle so ...“ ist ein vorzüglicher Ausdruck für die *Moral*, eine brauchbare Formel als Anweisung des Verhaltens in der Gemeinschaft, aber nicht von unmittelbarer *ethischer* Bedeutung. Für einen Robinson gibt es keine *Moral*, weil es für ihn keine Gemeinschaft gibt, wohl aber sein persönliches *Ethos*, z. B. im Verhalten zu sich selbst und den Tieren. *Moralisch ist der einzelne vor der Gemeinschaft* (analog dem Strafgesetz, das ja auch nur eine formulierte *Moral* für extreme Fälle ist) verantwortlich, in ethischer Hinsicht nur *vor sich selbst* („Gott“ als ethisches Ideal gedacht und als „Richter“).

Kants Einschränkung auf das Befehlen und Gehorchen. Wem und von Wem? — Vernunft — hat bei Kant etwas von einem Zuge der Ängstlichkeit, damit etwas Kleines. Bezieht sich nur auf das *Handeln* in der realen Welt.

Ethik des Seins, gegenüber der *Moral des Handelns!* durch jene zu unterbauen, *Wertbewußtsein!* Auch das *Handeln im Bann von Gewinnsucht* kann zu einem kategorischen Imperativ werden, der edlere Regungen und Anwandlungen von Liebe und Güte sich *verbietet* (9. 4. 49).

13 23. Das Problem der Affinität

Das Erleben ist reicher als das Wissen um das Erleben und dieses kann *arm* erscheinen gegenüber der Uerschöpflichkeit des Uerlebnisses. Nicht alles, was wir dunkel erleben, läßt sich in Aussagen formen, aber doch vieles. Daß dieses sich dem kategorialen Denken gefügig erweist, erklärt sich daraus, daß die primäre Erfahrung schon von den Weisen des Icherlebens — eben weil sie selbst Erleben ist — durchzogen ist („Metaphysik der Wirklichkeit“ I, S. 297 f.), daher schon jede Aussage, die dem Denken vorliegt, ja selbst die elementaren Erlebnis-Aussagen zufolge ihrer sprachlichen Formung kategoriales Gepräge an sich tragen — das Denken daher niemals einem gänzlich amorphen Stoff gegenübersteht. (Präformation der realen Welt im Uerlebnis?)

Nicht erklärt sind damit aber die *Besonderheiten* der Erfahrung (des Erlebens!). Würden die Erlebnisse nicht schon durch sich gleichsam eine *Anweisung* geben, *wie* sie geformt und geordnet werden wollen, oder überhaupt nicht durch sich selbst schon dafür sich als geeignet erweisen — durch eine unserer Willkür entzogene Bestimmtheit —, so wäre eine geordnete Erfahrung nicht

möglich: schon die Erlebnisse tragen objektiven Charakter, wenn man darunter eine der Willkür des Subjekts entzogene „Unabhängigkeit“ versteht. Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist im Grunde die: *Warum ist alles so, wie es ist und nicht anders?* Sie führt auf den Gedanken, daß die Erlebnisse „Wirkungen“ sind, die ein An-sich auf das „Bewußtsein“ ausübt: „transzendente Affektion“. Dann wiederholt sie sich wieder in Hinsicht dieser an-sich realen Welt. Führt man deren Beschaffenheit auf einen *Schöpferwillen* zurück, so wiederholt sich jene Frage abermals: Warum hat jener Schöpfergeist (-wille) die Welt gerade so gewollt und nicht anders? Immer stoßen wir auf ein schlechthin *Unbegreifliches!* Die Frage nach dem Bestimmenden jenes Bestimmten tappt ins Leere. Kein Wunder: denn die Warumfrage, selbst kategorialer Form, hat nur dann einen Sinn, wenn sie sich auf das Verhältnis zwischen Bekanntem (oder Kennbarem) bezieht, nicht wenn sie über alles Kennbare hinausgreift — auf ein Ersonnenes oder Erdichtetes geht: also nur auf die Relation zwischen Erscheinungen. *Kant*: „Leerlauf“ des kategorialen Denkens. Was damit zusammenhängt, daß die kategorialen Sprechweisen selbst aus dem Erleben stammen. Man müßte in die Tiefe des Urerlebnisses eindringen können, um jene Frage zu beantworten — aber gerade dieses hat keine Ursache und kein Warum, wenigstens für das menschliche Denken.

Das „Warum“ hat seinen Geltungs- und Anwendungsbereich nur innerhalb der realisierten Erscheinungen; es wird sinnlos in seiner Anwendung auf das Ganze. Es fehlt die „Ursache“, sie bleibt ein Fragezeichen (11. 4. 49).

24. Seele und Geist

Was damit gemeint ist: „*Seele*“ als Erlebnisbewußtsein, „*Geist*“ als wissendes Bewußtsein und zuhächst als reflektierendes Bewußtsein: als das Entscheidende.

Geist als ein *freies Walten* mit gefühlsbetonten Vorstellungen und Begriffen — im Unterschied von dem stets gebundenen Intellekt. Dann gefühlsfreie *Beurteilung* von Aussagen. „Geist“ als *Phantasieren in Begriffen* (11. 4. 49).

25. Die Kunst

Die Kunst und ihre Schöpfungen haben ihren letzten Wert nicht in sich, sondern darin, daß sie Lehrmeister sind, das Schöne und Bedeutungsvolle in Natur und Menschenleben zu *sehen* oder

(wie in der Musik) es zu *erfühlen*. Hätten die Künste diesen Sinn nicht, so wären sie doch nichts anderes als ein bloß unterhaltendes Spiel in Worten, Tönen, Farben und Gestalten (11. 4. 49).

26. Willensfreiheit

Freiheit gibt es nur *vor* der Entscheidung in der Wahl zwischen Motiven —, hier fühlen wir uns frei —, nicht aber in der Entscheidung selbst. Jede Entscheidung aber ist determiniert, sonst könnte sie gar nicht erfolgen und sie erfolgt stets *ex necessitate tuae (meae) naturae* (Spinoza). Es fragt sich nur, aus welcher Schichte der Persönlichkeit heraus sie erfolgt.

Unfrei gewesen zu sein, erscheinen wir uns nur dann, wenn nachträglich etwas in uns Protest gegen die getroffene Entscheidung erhebt. Wenn wir anders entschieden haben, als wir „eigentlich“ möchten (28. 4. 49).

27. Amor fati —

bedeutet ein Waffenstrecken vor dem Unvermeidlichen —, ein Sich-Ergeben ohne inneren Protest; das kann eine Ermüdungserscheinung sein oder ein gewaltsamer Entschluß oder lächelnde Überlegenheit aus der Einsicht in die Unbedeutendheit alles äußeren Geschehens, oder auch der eigenen Person im Universum (28. 4. 49).

28. Liebe

Es gibt neben der *begehrenden* auch eine *begehrungslose* Liebe: eine reine Freude an der Existenz eines anderen (auch eines Leblosen ...) —, ohne Gegenliebe zu verlangen (auch ohne Aussicht auf Gegenliebe). Nur die letztere verklärt und heiligt gleichsam die erstere, wenn sie sich ihr verbindet. Vermittlung: das Wohlgefallen mit seinem Doppelbezug auf das Subjekt und Objekt (29. 4. 49).

15 29. Physisch-psychisch

Die Frage ist nicht: Ist ein Phänomen (ein Vorkommnis) physischer oder psychischer Art? Sondern: Was ist *an* ihm physisch und was psychisch? Was hat es an anschaulichen und was an unanschaulichen Gehalten an sich? (2. 5. 49.)

30. Cogito und cogitatur

Lichtenberg: Dazu O. Liebmann die Bemerkung, daß der Satz „es denkt“ den „Augenzeugen“ vergißt, ohne den er nicht

nur unverbürgt, sondern unmöglich sein würde. (Gedanken und Tatsachen I, 1899, S. 455.) Daran ist zweifellos richtig, daß das *cogito* gerade das ist, was den Ausdruck *cogitari* im Unterschied von einem *esse* schlechthin überhaupt erst rechtfertigt und dieses nicht das wäre, was es ist, ohne jenes. In peripherer Einstellung aber wird das *cogito* selbst zu einem *cogitatum*, das im *cogitari* vorkommt und vor anderen *cogitatis* nichts voraus hat, sondern im Ganzen des *cogitatur* gleichsam verschwindet — in Aktiv- und Passivform zugleich.

Diese *Aporie* löst sich durch die *Besinnung auf die Doppelbedeutung* des *cogitare*: als *Bewußtsein* und als „*Denken*“ im eigentlichen Sinne. „Das Bewußtsein“ (als die Gesamtheit alles Bewußten) hat kein Subjekt, dem es bewußt wird. Es ist nichts Individuelles, nicht „mein“ Bewußtsein, nichts mir als Einzelperson Anhängendes oder in ihr Eingeschlossenes. Es gebietet aber auf dem Wege der Transformation seiner seelischen Komponente die *Vorstellung „Ich“* aus sich hervor, das sich als Mittelpunkt des Ganzen fühlt, weil es eben kein Bewußtes ohne jene Komponente gibt. *Das cogito ist die Aussageform des Selbstbewußtseins*. Es gibt so viele Male ein *cogito*, als es *cogitata* gibt, die zu sich „ich“ sagen können. Für mich, den eben Denkenden, ist das *cogito* des Anderen selbst wieder nur ein *cogitatum*. Dieses Ich ist nicht nur bewußt (wie alles andere), sondern es *weiß* auch, daß und wessen es bewußt ist. *Kant* (Proleg. [§ 46 f. u. „Kritik“: Paralogismen]): Das Ich ist nur das Bewußtseins meines Denkens, d. h. das reflektierte Wissen um das bewußt Gegebene. Die Aussagen, in denen sich dieses Wissen ausspricht, setzen einen Aussagenden voraus und dieser ist der um sich selbst wissende Einzelmensch.

Nicht *sum res cogitans*, sondern *sum cogitans*: indem [im] „ich denke“ auch das Ich mitgedacht wird.

Die Form des *cogito* (= ich weiß um das Bewußte) ist im *cogitatur* *angelegt* und tritt als *Selbstbewußtsein* aus ihm hervor: als der sich selbst wissende Zuschauer („Augenzeuge“) des *cogitatur*: als Subjekt des Wissens im Gegensatz zu dem Gewußten (dem *cogitatur*) als *Objekt*.

Je höher die Bewußtseinsstufe, desto deutlicher tritt das *cogito* hervor. Im stellungnehmenden Denken strafft sich das Ich zu einem Aktionszentrum, wie sich das in der Aktivform des Verbums ausdrückt. Es wird aus einem bloßen Zuschauer zu seinem Herrn und wirft sich gleichsam zu seinem Richter auf, indem es jenes begrifflich formt und kategorial ordnet, im

Urteil über die Aussagen, in denen es ihm vorliegt, es seinem Sinne nach begreift und ihm seinen logischen Ort anweist — im einzelnen, wie im Ganzen.

Vergleichsweise besteht hier eine Analogie mit dem *Traum*: dessen Phantasiebilder stellen sich von selber ein; das *cogito* gleicht dem Erwachenden, der sie als das erkennt, was sie sind und sich damit von ihnen distanziert.

Cogito: als *Individualisierung des Bewußtseins*: wird zu „*meinem*“ Bewußtsein.

31. Der Solipsismus

Der Solipsismus klingt absurd, wenn er in realistische Sprache gekleidet wird: nur ich allein *existiere* (in der realen Welt). Er verliert diesen Anschein in der Form: nur ich kann *wissen*, daß und was ich *erlebe* (bin). Die Erlebnisse anderer und ihre Aussagen darüber sind immer „*meine*“ Erlebnisse (sonst wären sie für mich nicht). Die Aussagen über die Erlebnisse der anderen sind und bleiben „*meine*“ Aussagen und jede vollständige Aussage ist dies: ich weiß, ich glaube, ich bin überzeugt, daß ... Auch wenn ich mich denkend oder fühlend an die Stelle eines anderen versetze, so ist es doch immer „*mein*“ Ich, das hier denkt oder fühlt. Das Ich ist ein *Einmaliges*. Dazu: die *Singularität* des Urerlebnisses (weil außer der Zeit — auch nicht abzählbar). Besser: *monistisch* (als solipsistisch).

Der Solipsismus wird sinnlos vom realistischen Standpunkt aus, denn der einzelne wird sich seiner selbst als eines „*Eigenen*“ nur im Gegensatz zum Du und Es bewußt, nimmt nur im Ichleib feste Gestalt an und wird dadurch zu einem Körper unter anderen gleich organisierten Körpern —, mit denen er sich sympathetisch verbunden fühlt und läßt sich seiner Existenz nach nicht *als allein* seiend denken.

Das wahre solum ens ipsum ist vielmehr das Urerlebnis, das zwar Ich und Nichtich aus sich — metaphorisch ausgedrückt — immer wieder gebiert, selbst aber ein Einmaliges ist, die Erlebnis-einheit des Jetzt, die, außer der Zeit stehend, keine Vervielfältigung kennt.

Ein Analogon dazu ist, daß zwar das konkrete *Denksubjekt* das Einzelne ist und das Denken anderer nur ein von ihm gedachtes Denken ist, das ihm nur in Form von Aussagen vorliegt, in seinen Urteilsentscheidungen aber einer transsubjektiven Nötigung unterliegt und als Forderung an sich alles Individuelle an seinem Den-

ken abzustreifen bemüht ist, so daß das Denksubjekt in abstracto selbst zu einem *solum ipsum* wird (10. 5. 49).

32. Zum psycho-physischen Problem

Das Problem ergibt sich aus dem Versuch, das seiner Natur nach Irreale mit dem Realen in einen *kausalen* Zusammenhang zu bringen. In seiner Allgemeinheit löst sich dieses Problem durch die Einsicht, daß das Reale aus dem Irrealen *hervorgeht*, nicht ihm *vorangeht*. Auch jenes Hervorgehen ist nicht als *kausales* Bewirken, Hervorbringen, Erzeugen zu denken, sondern als ein *Übergehen* der Bewußtseins-Stufen ineinander im Sinne einer Transformation.

Das Problem lebt aber wieder auf in Hinsicht des *Selbstbewußtseins*, das durch die Empfindungen an die Leibesvorstellung gebunden ist. Auch hier handelt es sich nicht um ein Verhältnis des Ichs zu einem *Unbewußten* — zu einem schlechthin Unbewußten gäbe es überhaupt kein „Verhältnis“ —, sondern um das des Selbstbewußtseins zu einer *nicht ihm selbst* bewußten „Außenwelt“, die ihm als ein Ichfremdes gegenüber zu stehen scheint. Daraus das Befremdende, daß unser Eigenstes fremdbestimmt sein soll — durch etwas, das zwar auf das Ich bezogen bleibt, aber nicht ihm angehört —, wenn nämlich der Leib aus seiner natürlichen Verschlingung mit dem Icherleben herausgelöst und ihm als ein in allen seinen Teilen und Funktionen gesetzlich bestimmter Naturkörper gegenübergestellt wird. Es ergibt sich dann das paradoxe Verhältnis, daß etwas, das mir „gegenübersteht“ (in der Reflexion), doch wieder ich selbst sein soll.

Im natürlichen Denken der Anschein einer *Wechselwirkung* (seelische Stimmungen beeinflussen das Körperbefinden und umgekehrt).

Dieser Gedanke ist aber im kritischen Denken weder im Sinne zweiseitiger noch einseitiger kausaler Abhängigkeit durchzuhalten.

Die Leibesvorgänge bilden einen in sich geschlossenen, gesetzmäßigen Zusammenhang, in dem — grundsätzlich — jeder Vorgang durch einen anderen und jeder wieder durch das Ganze bestimmt ist: ein Irreales findet in ihnen keinen Platz und was sich aus ihnen „erklären“ läßt, sind immer nur *Verhaltensweisen* des Leibes, einschließlich von Sprechbewegungen, Mienenspiel usw. Analoges gilt auch wieder von einer objektivierenden Psychologie, die seelische Erlebnisse als Ereignisse oder als irreale „Gegenstände“ auffaßt. Hier liegt eine *Identitätslehre* nahe durch eine

Parallelität der Benennungen (Psychologie und Physiologie sprechen da nur in verschiedenen Sprachen): ein gegenseitiges „*Entsprechen*“, das aber kein kausales „*Erklären*“ ist, sondern ein farbloser Verlegenheitsausdruck.

Der tiefere Grund für die Ergebnislosigkeit solcher Bemühungen ist aber doch der, daß *Erleben seiner Wirklichkeit nach nicht in der Zeit steht* — (Urerlebnis ist Gegenwart: Jetzt-Wirklichkeit; vergangene Erlebnisse sind keine Erlebnisse mehr, sondern Erinnerungsvorstellungen, die sich an die Leibesvorstellungen heften — nur die objektivierende Psychologie spricht von einem „Bewußtseinsablauf“) und daher zu einem zeitlichen Geschehen, wie es die somatischen Prozesse (1) sind, in keine Beziehung gebracht werden kann, die — wie Kausalität — eine zeitliche Folge voraussetzt (22. 5. 49).

(1) Luftschwingungen sind die Ursache von Erregungen des Gehörorganes — nicht des gehörten *Tones*.

33. Ich, der Entscheidende

Alle letzten Entscheidungen sind zuletzt durch mich determiniert. Aber, was bin ich? Eben das Entscheidende in mir (29. 5. 49).

34. Wunsch und Befehl

Wunsch: das Vollkommene im Sinne übervitaler Hochwerte *soll* sein.

Befehl: *Sei* selbst so, wie es diesem Wunsche entspricht. Das „*handle so ...*“ ist demgegenüber sekundär; gewissermaßen nur eine Gedächtnishilfe in der Verworrenheit des Alltags, die eigene Person sich selbst als *Aufgabe* gesetzt (29. 5. 49).

35. Wille

Als Wahlakt: Ja oder Nein sagen zu Antrieben. Ist „Wille“ als *wirkende Potenz eine Täuschung*? Kein Erlebnis ist eine Täuschung, nur seine *Auslegung* kann irrtümlich sein. So, wenn der Willensakt als *Glied einer Kausalkette* innerhalb der realen Welt gedacht wird. Allenfalls könnte das Willenserlebnis als *Katalysator* gedacht werden im Zuge physiologischer Vorgänge (29.5.49).

19 36. Zeit und Realität

„Die Welt ist neu an jedem Tag“: der Jetztcharakter des Urerlebnisses *überträgt* sich auch auf die reale Welt, die aus ihm

hervorgeht, auch wenn sie sich schon von ihm losgelöst zu haben scheint: nur die *gegenwärtige* („augenblickliche“) Weltkonstellation ist wirklich, aber auch nur sie real („seiend“), die vergangene nur, insofern sie in der gegenwärtigen fortwirkend gedacht wird, die künftige nur, insofern sie in der gegenwärtigen vorgebildet ist. Auch das empirische Ich, die Person, ist ein Geschöpf des Augenblicks: das Ich von gestern bin ich nicht mehr heute, so wenig ich heute das Ich von morgen bin — auch wenn man das „Gestern“ und „Morgen“ als Zeitinfinitesimale denkt. Ich kann auch nicht das Gestern mit dem Heute *vergleichen*, denn was ich zum Vergleich heranziehen kann, ist weder die Welt noch das Ich von gestern, sondern ein *gegenwärtiges* Bild mit einem Zeitzeichen versehen. Die Ausdrücke „Erinnerung“ und „Phantasievorstellung“ halten diese Unwirklichkeit fest, ein nicht mehr — oder noch nicht wirklich sein (1. 6. 49).

37. Sprache und Denken

Nicht das *Denken* „bestimmt“ den chaotischen Erlebnishintergrund zu Dingen und Ereignissen (so der Neukantianismus — ein „Denken“ von dem ich nichts *weiß*, ist kein Denken), sondern das *vorlogische Sprechen* durch fixierende Namengebung (die ebenfalls nur psychologisch zu erklären ist). Erst in der Prüfung der Aussagen setzt das Denken durch ihre Vergleichung nach dem Gesetz des Widerspruchs ein. Das Denken ist nicht schöpferisch; seine Aufgabe ist die einer *Kontrolle des Sprechens*. Seine Funktion liegt um eine Stufe höher, als der Neukantianismus meinte (1) (1. 6. 49).

(1) Automatismus des Sprechens.

Kontrolle: Auswahl der Worte, Präzisierung durch Definitionen (Abschneiden von Nebenbedeutungen: *Eindeutige* Bezeichnung — *nachträglich!*)

38. Amor fati —

ist der Versuch einer gewaltsamen Selbsttäuschung. *Alles* lieben heißt *nichts* lieben, denn jede Liebe setzt ein Vorziehen und Ablehnen voraus.

Amor fati kann *unmittelbar* nur heißen: sich abfinden mit dem Schicksal durch Enthaltung von jedem Werturteil. *Mittelbar*: die Ausschaltung aller Wertaussagen überhaupt in folgerichtig peripher-naturalistischer Einstellung als Forderung an den Denkenden (1. 6. 49).

39. Sprache und Denken

Sprache ist eine *Verkörperlichung von Gedanken*, die dadurch zu einer Art dinglicher Wesen werden, die ein Eigenleben führen und sich vom Denkenden zu lösen scheinen (1. 6. 49).

40. Ich bin

Es gibt keinen (evidenten) höheren Grad der Gewißheit als dieses „ich bin“. Dieser Satz ist weder eine beweisbare Wahrheit noch eine feststellbare Erfahrungstatsache: (etwa: ich finde mich unter anderem vor als dieser bestimmte Mensch jetzt und hier).

Die grammatikalische Gliederung in Subjekt und Prädikat ist ihm unwesentlich: *beide besagen ein und dasselbe*. Es steht auch nicht auf gleicher Stufe mit einem „ich war“, oder „ich werde sein“, die ihm gegenüber nur den Rang von Hypothesen besitzen. Es ist auch keine Aussage *über* das Ich, sondern erkenntnistheoretisch eine *Erlebnisaussage* als Ausdruck des gegenwärtigen Lebensgefühles, metaphysisch aber der Ausdruck der *Seinstatsache als solcher* in ihrer Eigenart als bewußtes Sein. Es ist das Urbild jeder Seinsgewißheit überhaupt, daher schlechterdings *a priori*, das Apriori schlechthin als Voraussetzung jeder Aussage überhaupt. Was sich in ihm ausdrückt, ist das *Urerlebnis selbst, in Worte gefaßt: das um sich wissende Sein*. Es sagt auch nichts darüber, *was* ich bin, sondern nur *daß* ich bin. Dieses „ich bin“ ist daher nicht *wegzudenken*, so wenig das „Sein“ wegzudenken ist. *Es ist das ontische Apriori!*

„Ich bin“ als Ausdruck der *Ichseinheit des Bewußtseins* — es ist *zeitlos*, d. h. ohne *Zeitbestimmtheit*. Jeder Versuch, diesem „reinen“ Ich einen Inhalt zu geben, verliert sich in Aporien, weil sich ihm dann die „empirische“, an eine Stelle in Raum und Zeit gebundene Ichvorstellung unterschiebt. Daher gehen auch alle Versuche fehl, aus dem „Ich bin“ das Ganze des Bewußtseins als aus seinem *Ursprung* kausal abzuleiten, während doch die Ichvorstellung selbst erst aus einer Transformation des Bewußtseins hervorgeht, die es aus diesem herstellt. Im Unterschied zum empirischen Selbstbewußtsein ließe sich von einem *transzendentalen Ichbewußtsein* sprechen, das aber doch nicht dasselbe wäre, wie das Kantische „Ich denke“, nicht nur *erkenntnistheoretischer Platzhalter für das „ich bin“*, sondern *ontisch-metaphysische Bedeutung hat* (13. 6. 49).

41. Reine Geister

Reine Geister, als reale Wesen gedacht, sind *Gespenster* und diese nichts anderes als ausgeweidete Tierkörper. Abgesehen davon sind es Worte ohne *positiven Sinn*: „körperlose“ Wesen (16. 6. 49).

42. Wille zur Macht

Bei Nietzsche eine vermeintliche psychologische Entdeckung mit realistischer Deutung und metaphysischer Auswertung. *Macht worüber?* Nietzsche: „Herr werden —, Mehr werden —, Stärker werden wollen“. D. h. vernünftigerweise: Herr werden über sich selbst, Wille zur Macht = Macht des Willens, Selbstbeherrschung des Trieblebens nach Art der alten Philosophen (Sokrates; Wille zur Macht stammt aus der biologischen und besonders der politischen Sphäre — auch Schopenhauer). Zuletzt: *Steigerung des eigenen Lebensgefühls* — bis zum Wahnwitz. Realistische Deutung als (objektive) „*Kraft*“, die — animistisch — allen Dingen eingelegt wird. Wille zur Macht wird sinnlos, wenn er *nach außen* gerichtet wird. Wenn der Wille zur Macht so stark und erfolgreich würde, daß er Berge versetzen könnte, was wäre das — vom höheren Standpunkte aus gesehen — mehr und anderes, als daß ich einen Bleistift von links nach rechts legen kann?

Dazu die geringfügige Rolle, die „das Leben“ — realistisch gesehen — im Ganzen des Universums spielt.

„*Ich will Herr sein in meinem eigenen Innern,*“ Erdichtung einer nicht objektiv feststellbaren *Dynamik*, eines Kampfes zwischen „*Kräften*“.

Anlehnung an Darwins „*Kampf ums Dasein*“ — aber ein Über-sich-Hinauswachsen einer Art ist nicht durch „*Wollen*“ zu erreichen.

Nietzsche ist groß als Kritiker und Skeptiker, als Problemsteller, naiv dort, wo er selbst zum dogmatischen Metaphysiker wird.

Er hat der Philosophie viele Probleme *gestellt*, aber keines befriedigend *gelöst* (17. 6. 49).

43. Kirchtürme

Kirchtürme sind Finger, die *nach oben* (gegen den „Himmel“) weisen und die uns sagen wollen, daß es noch eine höhere, wertvollere Form des Daseins gibt, als die des bloßen Trieblebens, wie es sich zu ihren Füßen im Alltag abspielt. Für die gläubige Menge sind sie eine immerwährende *Mahnung*, aber auch ein Versprechen

und eine Drohung zugleich, die jener Weisung Nachdruck geben (17. 6. 49).

22 44. Das Kausalgesetz

Nur das *Gesetz des Widerspruchs* ist ein wirkliches „Gesetz“, dem eine Zwangsgewalt innewohnt, insofern ihm entgegenzudenken sich als unmöglich erweist, weil es eben das Wesen des Denkens ausmacht. Nur wo bloß geredet und *nicht* gedacht wird, verliert es seine Macht. Nur ein Sonderfall seiner ist die Relation von *Grund und Folge*: der Schlußsatz folgt *notwendig* aus den Prämissen, weil er in ihnen, wenn auch versteckt, schon enthalten ist. Mit dem Grund ist die Folge schon gegeben und es verstöße gegen das Gesetz des Widerspruchs, den einen zu bejahen und die andere zu verneinen. Nur ob im besonderen Fall ein Grund „zureichend“ ist, kann zweifelhaft sein („Metaphysik der Wirklichkeit“ I, S. 199). Dem *Kausalsatz* fehlt diese Notwendigkeit, sowohl in Hinsicht seiner selbst als in der Relation von Ursache und Wirkung.

Er ist kategorialen Ursprungs und geht wie alle kategorialen Funktionen auf Weisen des Icherlebens zurück: wir erleben unmittelbar ein Wirken und Leiden, Können und Müssen, Aktivität und Passivität. Es ist aber ein *Paralogismus* der reinen Vernunft (Kant), wenn sich diesem Kausaldenken der Begriff eines kausalen Wirkens unterschiebt. Dieser Begriff entstammt dem Erleben, aber er darf nicht in dieses schon hineingelegt werden: wir erleben nicht ein objektiv-reales Wirken, sondern diese Aktivität und Passivität *sind* Erlebnisse und als solche inkausal. Erst in der *Übertragung und Einfühlung* jenes Erlebnisses in die Vorstellungswelt werden Wirken und Gegenwirken zu *Begriffen, zu Kräften*, die etwas bewirken, und diese dann rückübertragen in die Erlebnissphäre, als wenn die Erlebnisse aufeinander „wirken“ würden. Das Kausalgesetz ist immer nur psychologisch erklärbar — Deutung jener Erlebnisse: das zur Vorstellung und zum Begriff gewordene Wirkungserlebnis. Die psychologische Grundlage dieser Deutung ist die für das empirische Ich selbst wieder erlebte Zwangsgegebenheit im Auftreten von Wahrnehmungen an bestimmter Stelle des Raumes und der Zeit und eine gewisse *Regelmäßigkeit* ihrer Wiederkehr unter gleichen oder ähnlichen Antezedenzien, die einer direkten Beeinflussung durch unseren Willen entzogen ist und daher als „notwendig“ (nicht abänderbar) erscheint. Was „bewirkt“ diese Notwendigkeit? Antwort: das Kausalgesetz, das die zufällige, wenn auch sich gleichsinnig wiederholende Abfolge der

Ereignisse zu einer „notwendigen“ macht (so Kant) und so auch sichere, nicht bloß wahrscheinliche Voraussagen möglich macht. Das *subjektive Zwangserlebnis in der Folge der Wahrnehmungen wird als realer Zwang* gedeutet, der die objektiven Ereignisse aneinanderkettet. Das Erlebnis eigener Aktivität, wie es jedem Akterlebnis (Urteil, Willensentscheidung) — und die Passivität, [wie sie] jeder Erfahrung eigen ist, werden zur Aktivität der Ursache und zur Passivität der Wirkung und sind die Projektion eines Erlebnisses in die reale Außenwelt. *Die erkenntnistheoretische Kritik hat diese animistische Deutung ausgeschaltet*, in der Wissenschaft, nicht im Alltagsdenken. Auch der abgeklärteste Forscher kann sich in der Praxis der Vorstellung eines Wirkens und Gegenwirkens nicht ganz ent schlagen. Das primitive Warum? ist und bleibt das belebende Prinzip jedes Nachdenkens und jeder Forschung, nur daß an Stelle eines einfühlenden *Verstehens* die *Erklärung* des Späteren aus dem Früheren tritt, an Stelle des *auseinander* Folgens die Feststellung eines gesetzmäßigen, d. i. gleichartigen *Nacheinander*.

Die legitime Funktion des „Kausalgesetzes“ ist die eindeutige Ordnung der Ereignisse auf der Zeitlinie — auf Grund der Erfahrung und Induktion. Diese Selbstbeschränkung läßt auf ein „Verstehen“ verzichten und entfremdet daher die „Außenwelt“ gefühlsmäßig noch mehr der „Innenwelt“ des subjektiven Erlebens: sie ist der letzte Schritt der Objektivation. Das „Kausalgesetz“ ist zu einem *heuristischen Prinzip* der Forschung geworden. Es belohnt sich durch die zunehmende Klarheit (Klärung) des Naturbegriffes.

Die Frage des Warum? wurzelt — psychologisch — in dem Wunsch, in der *Ungewißheit des Schicksals* nicht dem Ungefähr und dem blinden Zufall ausgeliefert zu sein, sondern das Unabwendbare wenigstens als *sinnvoll*, weil dem Weltlauf nach unabwendbar zu begreifen.

Logisch aber in dem Wunsch, die empirische Erkenntnis an Sicherheit der *logischen* anzunähern: so wie die Folge aus dem Grunde sich nur deshalb „notwendig“ ergibt, weil sie in diesem schon enthalten oder vorgebildet ist, auch das Geschehen als schon vorbestimmt im Vorhergehenden und zuletzt im Ganzen der Natur zu verstehen und auch hier dem sinnlosen *Zufall*, der jede Voraussage ausschließen würde, zu entgehen.

Zweites Motiv der „Notwendigkeit“! (20. 6. 49.)

24 45. Der Ursprung

Die Frage nach dem *Ursprung* oder *Urgrund* alles Seienden entspringt zwar auch dem Kausaldenken, ist aber von der Frage nach der *Ursache eines Geschehens* wesentlich verschieden. Sie bezieht sich nicht auf ein *Werden*, sondern auf das *Sein*: *Warum ist überhaupt etwas und warum alles so, wie es ist und nicht anders (1)?*

Die Frage geht nicht auf ein *Wodurch?*, sondern auf ein *Woraus?* (wie Ursprung eines Gewässers, des Leibes, des Menschengeschlechts). So Eckehardt, Böhme, Schelling, Cohen.

Sie nimmt zwar zeitliche Form an und nähert sich damit der „Ursache“. Aber jene ist ihr nicht wesentlich, denn sie bezieht sich auch auf die Zeit und das zeitliche Geschehen selbst; nicht darauf, woraus alles geworden ist, sondern worauf es „ruht“, auf die zeitliche Grundlage, nach Analogie von Grund und Folge, die ja auch keine zeitliche Relation ist. Es ist die Frage nach der *causa sui*, nach dem, was nichts mehr außer sich hat, von dem es „abhängen“ könnte: nach dem Seinsgrund (2). Zeitlich aufgefaßt, würde sie auf eine endlose Reihe führen, etwa auf einen „Abgrund“ (Böhme) in Gott selbst = x, d. h. sie würde auf einen gewaltsamen Abschluß führen: auf ein Nicht-mehr-weiter-fragen-Wollen. Sie kann sich auch nicht auf das schlechthin Ganze des Seins beziehen, denn dieses hat — seinem Begriff nach —, nichts mehr außer sich, auf dem es ruhen und durch das es begründet werden könnte und — da alles Seiende „bewußt“ ist — auch nicht auf den Ursprung des Bewußtseins.

25 Sinnvoll kann jene Frage nur gestellt werden in Hinsicht unseres *Wissens um Sein und Sosein*: nach dem Ursprung unseres „Weltbildes“, wenn man darunter die Art und Weise versteht, in der sich das Sein im Denken, also auf der höheren Bewußtseinsstufe spiegelt: *warum stellt sich uns alles so dar, wie es tatsächlich der Fall ist?* Hier ist die Antwort zunächst ganz eindeutig: alles Wissen um ein Sein und Sosein ruht auf dem Erlebnisbewußtsein und zuletzt auf dem Urerlebnis, dessen Transformation in kategoriale Formen es *ist* (nur uneigentlich: aus ihm „hervorgeht“). Damit ist jene Frage nach dem Ursprung des Seins und Soseins nicht beantwortet, denn in das Urerlebnis denkend einzudringen, ist uns versagt. Aber sie ist doch so weit geklärt, als dies möglich ist — weil damit die letzte Grenze seiner Beantwortbarkeit aufgezeigt ist. Das Urerlebnis gestattet zwar keine rationale

Aufhellung, aber ihm wohnt eine Selbstgewißheit des Seins inne (22. 6. 49).

(1) Die Frage: warum *ist* überhaupt etwas? (nichts außerhalb des absoluten *Seinsganzen*, nur innerhalb seiner) — gibt es ein Sein? — wäre sinnlos, denn sie setzt schon „mich“, den Fragenden, voraus. Damit würde sich die Fragestellung überschlagen.

(2) „Grund“ als *zeitlose Kausalität* (als immerwährendes Hervorbringen außer der Zeit.) Analogie mit dem *logischen* Grund und Folge. Nur daß hier die Prämissen nicht *bekannt* sind, sondern erfunden werden müssen.

46. Esse est percipi

Das „Esse est percipi“ verschlingt (folgerichtig, gegen Berkely!) auch den *percipiens*. Auch dieser ist „nur“ Vorstellung unter anderen — ein *perceptum* —, die aber dadurch ausgezeichnet ist, daß sie nicht „nur“ bewußt, sondern auch ihrer selbst bewußt ist — von sich weiß! —, nie ganz fehlt und immer wieder von neuem auflebt. Jene Einsicht schließt nur aus, den *percipiens* als *Träger* des Bewußtseins oder Bewußtheit als seine *Tätigkeit* aufzufassen (23. 6. 49).

47. Pantheismus

Der Pantheismus — soweit er überhaupt noch Theismus heißen kann — beruht auf einer *Übertragung theistischer Prädikate auf das Ganze des Seins*: „Unendlichkeit“ als Unabschließbarkeit (Grenzenlosigkeit) des Alls; „Allwissenheit“ als das um sich selbst wissende Ganze; „Allmacht“ als die gesamte im Weltall vorhandene Energie; „Allgüte“ teleologisch als die Schönheit, Vollkommenheit, Zweckmäßigkeit der Natur, also als Verwirklichung von Wertideen; mittelbar auch, daß die Unvollkommenheiten im einzelnen verschwinden in der Vollkommenheit des Ganzen.

Nach *Schopenhauer*: ein „höflicher Atheismus“: ein Versuch diesem auszuweichen, ohne in die Widersprüche des Theismus zurückzufallen.

Daran richtig: daß der Begriff des Alls oder des Ganzen auch die Gottheit (oder ihren Begriff) umschließen muß (23. 6. 49).

48. Der Geist als Vernunft

Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Sprache, Verstand (Urteilkraft), Vernunft sind zwar keine Kräfte oder Vermögen (wessen?), für die sie die alte Psychologie ausgab, aber diese Namen sind doch nicht ungeschickt, um die Arten und Stufen der Bewußtheit zu bezeichnen. Das gleiche gilt von der Unterscheidung niederer und

höherer Erkenntnisvermögen. In der Tat besteht zwischen ihnen eine Zäsur von wesentlicher Bedeutung, wobei die Sprache eine Art Mittelstellung einnimmt. Sie entspricht dem, was man *Rezeptivität* und *Spontaneität* zu nennen pflegt. In der Sinneswahrnehmung, in dem freien Spiel der Erinnerungs- und Phantasievorstellungen (Wach- und Schlafträume) haben wir es mit etwas zu tun, das sich von selbst darbietet, aber auch im unwillkürlichen Sprachausdruck (Erlebnisaussage), der unserem Wünschen und Wollen entzogen ist, dem gegenüber wir uns passiv verhalten. Was einfach „ist“. Ihm gegenüber wäre jeder Zweifel sinnlos. Den Übergang bildet der Apperzeptionsakt, die Festhaltung und Heraushebung des Einzelnen durch eine wenn auch noch so unbestimmte Namensgebung: als ein Dies und Das. Auch das erfolgt meistens unwillkürlich, enthält aber doch auch schon ein gewisses Unsicherheitsmoment in sich. Es liegt schon in den Erlebnisaussagen, eben weil sie *Aussagen* sind und nicht mehr das Ausgesagte selbst.

So kann nachträglich die Wahl der Worte im lässigen, mehrdeutigen Sprachgebrauch (dazu die Armut der Sprache) als nicht-adäquat oder unsicher erscheinen. Im *Urteils-* und analog im Willensakt aber bin „ich“ es, der die Entscheidung zu treffen hat. Das Kriterium der Entscheidung (das Gesetz des Widerspruchs) ist zwar jedem Zweifel entzogen — nicht aber seine Anwendung im einzelnen.

27

Im konkreten Einzelfall kann sich aber immer das Bedenken einstellen, ob die Zahl der zum Vergleich stehenden Aussagen hinreichend groß war, um eine endgültige Entscheidung zu treffen (abgesehen von psychologischen Fehlerquellen: Mangel an Strenge der Gewissenhaftigkeit, Schwankungen der Aufmerksamkeit und ungenügender Scharfsinn, [Mangel] an Konzentrationsfähigkeit).

Eine bloße Aneinanderreihung von Aussagen, seien es Erlebnisaussagen oder überprüfte Aussagen höherer Ordnung (Tatsachenaussagen) ergibt aber nicht das, was wir im Erkenntniswillen anstreben: weder ein einheitliches Weltbild noch Wissenschaft, noch Weltanschauung noch überhaupt ein in sich geschlossenes Erkenntnisssystem. Dazu bedarf es einer *Synthese* des realen Einzelnen zu einem einheitlichen Ganzen, sei es auf einem bestimmten Gebiet, sei es in Hinsicht der Gesamtheit alles Bewußten, wie sie die Metaphysik anstrebt. Das vollzieht sich wieder in Aussagen über Aussagen und ganzen Aussagensystemen, die um so weniger „selbstverständlich“ werden (wie es die Erlebniswirklichkeit in ihrer Art ist), je weiter sie sich von ihrer Erlebnis-

grundlage entfernen. Jene höchsten Synthesen zu vollziehen, ist Sache der Vernunft, des Geistes, also der höchsten Stufe reflektierender Bewußtheit (1). Der Geist, der in das Gewoge der Erlebnisse hineinleuchtet und aus ihrem Chaos erst den Kosmos eines rational geordneten Erkenntnisystems schafft.

Hier ist der Spontaneität des Denkens ein weiter Spielraum gelassen. Nur auf dieser Höhe gibt es Zweifel, Fragen und Probleme im Gegensatz zur Fraglosigkeit der Erlebnisse und Erlebnis-aussagen, ja auch zu eindeutigen Urteilen über Einzelsätze. Hier stehen Entscheidungen in Frage, die sich nicht einfach durch Berufung auf das Grundgesetz des Denkens treffen lassen.

Daß Verstand und Vernunft — der Geist — nicht in einem letzten Sinne schöpferisch sind, sondern sich nur an einem vorliegenden Material betätigen können, darf wohl als allgemein zugestanden gelten. Nur die *Synthese* von Aussagen höherer Stufen ist ein Werk der geistigen Funktionen.

Jene liegen ihm bereits vor, der Wissenschaft in Gestalt von Erfahrungsaussagen, der Philosophie in Gestalt der anderen Wissenschaften, aber auch in Gestalt von Glaubensüberzeugungen und in den mannigfaltigen, psychologisch fundierten Deutungen und Auffassungsweisen der Wirklichkeit zu einer bestimmten Zeit. In Hinsicht ihrer ist die Aufgabe der Vernunft die *Erkenntniskritik*, die Prüfung solcher Vormeinungen auf ihre Haltbarkeit und ihren Wert oder Unwert von einem höheren, übergeordneten Standpunkt aus. Um sie zu einem einheitlichen Gesamtbilde von Sinnzusammenhängen zu vereinen, bedarf der Geist selbst wieder gewisser richtunggebender Ideen, die sich ihm assoziativ in Gestalt von Einfällen darbieten, die Gedanken heißen, wenn sie absichtlich durch „Nachdenken“ gesucht werden. (Phantasieren in Begriffen — probeweise Synthesen; „Geist“, im eigentlichen Sinn „geistreich“ (2), Kant: Anthropologie § 57; der Geist als „das belebende Prinzip im Menschen“.)

Sie bedeuten ebensoviele *Denkmöglichkeiten*, zu deren Prüfung ihm wieder kein anderes Kriterium zur Verfügung steht, als das der Widerspruchslosigkeit in sich und mit anderen. Mag aber der einzelne Denker hierin noch so kritisch gegen sich selbst verfahren, so bleibt für seine Entscheidungen doch immer ein gewisser „Freiheitsgrad“, da ihm niemals alle solche Möglichkeiten zur Verfügung stehen, ein unmittelbarer Vergleich mit der Erlebnisswirklichkeit nicht möglich ist und auch psychologische Fehlerquellen (Eigenart des Denkers, Wünsche, Neigungen ...) stets

29 vorhanden sind. Daraus ergibt sich die *Verschiedenheit*, ja *Gegensätzlichkeit* der Weltbilder. Das Werden des Heraklit ist ebenso ein Werk des Geistes wie das starre Sein des Parmenides (3). Realismus und Idealismus, Naturalismus und Spiritualismus und wie sie alle heißen mögen; aber auch der Begriff der Natur, ja auch jener der Wirklichkeit selbst und die Einsicht in den Stufenbau des Bewußtseins — alle spekulativen Metaphysiken, aber auch die Metaphysik der Wirklichkeit. Und auch die *Kritik*, die er an ihnen übt, ist sein Werk. Daran ändert sich nichts durch die Einsicht, daß auch das Denken selbst seine Art Wirklichkeit hat und auch die letzten Aussagen der Vernunft selbst wieder sprachgebunden sind, denn auch diese Einsicht von Denkmöglichkeiten ist ein Werk des Geistes und auch das Verstehen jener Vielheit ist es.

Es ist daher so, daß die höchste Stufe der Bewußtheit die eigentlich richtunggebende Funktion ist, die zwar keine neue Art des Seins aufschließt, aber uns sagt und bestimmt, *was* das Seiende ist. Die Vernunft ist so das eigentliche *Hegemonikon* in unserem Geistesleben, ja des Bewußtseins als solchem. Insofern findet Hegels Lehre von der Priorität des Geistes seine Art Rechtfertigung ([im Sinne] „der sich wissenden Wahrheit“, Enz. § 439) (4) (1. 7. 49).

(1) Die Vernunft entscheidet, wofür die Wirklichkeit *gehalten* werden soll (nach Gesetzen der Logik auf Grund der Erfahrung) — nicht was sie an sich ist.

(2) Das schöpferische Denken (Phantasieren in Begriffen und Einfällen). Wem nichts „einfällt“, steht hilflos vor seinem Problem: versuchsweise Lösungen an und für sich noch jenseits von wahr und falsch.

Gefahr: der Zauber des Wortes.

(3) Auch die Behauptung, daß die Dinge sich aus Erlebnissen *aufbauen*, ist ein metaphorischer Ausdruck, der Raumanschauung entnommen.

(Richtig nur, daß sie eine Erlebnisseite besitzen und daher Vorstellungen heißen müssen.)

(4) *Dialektik*: Jede Behauptung fordert — potentiell — eine *Gegenbehauptung* heraus und nur im Gegensatz zu dieser erhält sie das Prädikat „*wahr*“ auf Grund einer Urteilsentscheidung: sie wird bejaht, die Gegenbehauptung (der *Gegen-Satz*) wird verneint. Wo keine „Behauptung“ vorliegt oder ein *Gegen-Satz* sinnlos ist — wie bei Erlebnisaussagen —, verliert der Begriff „Wahrheit“ seinen Sinn.

49. Immanenz und Transzendenz — „Grenzen“ des Erkennens

Die Selbstkritik der Philosophie bedingt eine strenge Zucht des Denkers und die Zerstörung aller Illusionen. Zu diesen gehört auch der *Begriff* (*Glaube*) eines *Bewußtseins-Transzendenten*. Wer

ein solches zu erreichen sucht, tappt ins Leere und verfällt dem Schicksal des Ikarus.

Bedeutet diese Einsicht, wie man wohl manchmal gemeint hat, eine Einengung, Verarmung der Erkenntnis und damit ihre Entwertung?

Keineswegs, denn das Bewußtsein hat keine Schranken, so daß man sagen könnte, bis hieher und nicht weiter, und ebenso wenig die rationale Aufhellung des Bewußtseins. Wenn man „bewußt“ mit immanent gleichsetzt, so gibt es nur Immanentes, da wir es im Denken nur mit Bewußtem zu tun haben können und auch das sogenannte Transzendente (im metaphysischen Sinn) ist ein Immanentes, nämlich ein *Begriff*, dessen einziger Inhalt die Verneinung der Immanenz ist. *So gesehen, hebt sich auch die Immanenz auf*, weil ihr — außer in einem bloßen Spiel der Begriffe — der Gegenschlag des Transzendenten fehlt. Nur *innerhalb* des Bewußten gibt es Grenzen der Erkenntnis, denen auch eine immanente Philosophie (Philosophie der Wirklichkeitsnähe) nicht entinnen kann: die Metaphorik der Sprache. Insofern bleibt die unmittelbare Erlebniswirklichkeit immanent-transzendent für ihre Erkenntnis.

50. Wille zur Macht

Wille zur Macht bedeutet einen Willen zum Herrschen:

a) Über sich (*Selbstbeherrschung* des Trieblebens durch Vernunft).

b) Beherrschung und Meisterung des Schicksals (sich nicht unterkriegen lassen): *Selbstbehauptung*.

c) Herrschen über andere: *Beherrschen* (Nietzsche: dreisinnig) (Sommer 1949).

51. Zeit

Die Vergangenheit ist nur deshalb und *insofern* wirklich [als] sie Gegenwart ist. Auch die Erinnerung ist gegenwärtiges Erlebnis und *insofern* wirklich und mit ihr auch das Vergangene (für vergangen gelten, auf der Zeitlinie aufgetragen).

Gegen die Ewigkeit des Jetzt: *ein Blick auf die Uhr!* aber: auch hier ist nur die gegenwärtige Zeigerstellung Wirklichkeit, die früheren und späteren werden nur „vorausgesetzt“ — nicht mehr erlebt, [sind] daher nicht mehr unmittelbar wirklich, sondern wirklich nur als Voraussetzung.

Wäre sie das nicht, so wäre sie *überhaupt* nichts; auch das

als *unbekannt* Vorausgesetzte ist wirklich in seiner Vorausgesetzt-heit, aber nur in ihr. *Leere Stellen* in der endlosen Zeitlinie: potentielle Ausfüllbarkeit.

Die Zeit ist deshalb *unendlich*, weil der Zeitlinie keine Grenze gesetzt werden kann ([die] nur willkürlich abgeschnitten werden könnte) —, es mehren sich nur die leeren Stellen, je weiter wir sie erstrecken lassen —, in der „Zukunft“ gibt es nur leere Stellen, die nur in der *Phantasie* ausgefüllt werden können. Hier Freiheit, dort Gebundenheit.

Auch „Vergessenes“ ist nur *unbestimmt* gegenwärtig, sonst könnten wir von ihm gar nicht sagen, daß es einmal war.

Es wiederholt sich nichts, alles ist gegenwärtig. Heraklit: Die Sonne ist neu an jedem Tag.

Die Einsicht in die Irrealität der Zeit als Schlüssel zu jeder Metaphysik (die mehr und anderes sein will als eine Physik des Unsichtbaren, aber doch dinglich Gedachten) (Sommer 1949).

52. Wirklichkeit

Wirklichkeit ist kein Prädikat, das dem einen zukäme und einem anderen nicht, wie die Prädikate „wahr“, „real“, denn es gibt *nichts*, das nicht in seiner *Art* wirklich sein würde — nur die *Art* des Wirklichseins (als Wahrnehmung, Begriff, Sinnes-täuschung, Urteils- und Willensakt kann fraglich sein).

Insofern fällt *Wirklich-sein* mit *Sein* überhaupt zusammen. Der Ausdruck „wirklich“ betont nur die *Unmittelbarkeit* des Seins-erlebnisses, seine Gebundenheit an das Jetzt. Nur das Gegenwärtige ist wirklich: *Wirklich ist allein das im Erleben Gegenwärtige*. Das Wirkliche — das Wirklichkeitserlebnis — hat *kein Objekt*, auf das es sich bezieht; Erlebnisse sind das Wirkliche selbst.

Alles ist wirklich — für wahr oder real wird etwas *gehalten*. Der Ausdruck „Bewußtsein“ umspannt beides und ist insofern der neutrale Ausdruck, schöpft aber seine Bedeutung nur aus der Totalität des Wirklichkeitserlebnisses (Sommer 1949).

31 53. Das Gegenüber

Aus den Reden Gotama Buddhas: „Das gehört nicht zu mir, das ist nicht mehr mein Selbst“ — dessen wir uns erst im Gegen-satz zum Gegenüber bewußt werden.

54. Die Außenwelt als Halluzination

Die reale „Außenwelt“ (die Welt erfahre ich) ist eine *Hallu-zination*, wenn und insofern umgeformte (sprachlich-kategorial

geformte) Erlebnisse unwillkürlich für Dinge an sich gehalten werden (21. 9. 49).

55. Realität als Zwangsvorstellung

Der Glaube an die An-sich-Realität der Außenwelt ist eine Zwangsvorstellung, die sich unwillkürlich und unabweisbar aus psychologischen Motiven aufdrängt. Objektiverte Erlebnisse werden für ein dinghaftes Sein *gehalten*. Das ist eine Feststellung der Psychologie, aber auch eine Tatsache für die Transzendentalphilosophie: „es stellt sich so dar.“ Die Behauptung einer realistischen Metaphysik: daß sie *außerdem* (außerhalb des Dafürhaltens) noch an-sich existiere, ist eine überflüssige und unverifizierbare Hypothese und praktisch belanglos.

Dieser Glaube ist *selbst* Wirklichkeit und als solche unangreifbar, kein logischer, überprüfbarer *Schluß*; es ist Tatsache, daß wir ... glauben müssen. Psychologischer, nicht logischer Zwang.

56. Idealismus gegen Realismus

Die Außenwelt ist nicht „*in mir*“, sie ist auch nicht „*durch mich*“ (mein Werk), aber sie ist nie „ohne mich“, sie ist auch nicht von „mir“ *abhängig*.

Jede Objektivität setzt ein Subjekt voraus, dem sie objektiv ist, weil sie sonst aufhören würde „objektiv“ zu sein. Verwechslung von *objektiv* und *transzendent*!

Der Idealismus leugnet nicht die Objektivität der Außenwelt, sondern wendet sich nur gegen ihre Transobjektivierung. Eine transzendente Außenwelt wäre keine objektive Welt, sondern *subjektiver Glaube*, ohne nachweisbares Objekt, auf das er sich bezieht, — nur Begriff, ohne Anschauung. Sie existiert *nur* im Glauben an sie und dieser Glaube *leistet dasselbe* wie ihre Existenz.

Er behauptet, daß die Aussage: „es gibt an sich eine reale Außenwelt“ eine *wahre* Aussage sei. Sie ist aber nur *relativ* wahr, nämlich in bezug auf den „natürlichen“ Standpunkt des empirischen Menschen, der selbst ein realisiertes Erlebnis ist und auch sich selbst für real (an sich) existierend hält. Also inter-psychologisch, etwa im Gegensatz zu Traum- und Phantasievorstellungen, also als Korrektur unbegründeter Realisierungen (wo jenes Dafürhalten auch seinerseits sich als unhaltbar oder irrtümlich erweist).

Was eine kritische Philosophie leugnet, ist nur eine *Verdoppelung der Außenwelt*, der empirischen durch eine transzendente.

Ein Bewußtseinsphänomen, das durch sich selbst gewiß und als solches unangreifbar ist, wird durch eine metaphysische Hypothese nicht gestützt (es bedarf keiner Stütze), sondern selbst fraglich gemacht — ein der Absicht widerstreitender Erfolg.

„*Zwangsvorstellungen*“: eine Art *Halluzination*, insofern Erlebnisse unwillkürlich für an sich bestehende Dinge (im Banne des kategorialen Sprachdenkens) gehalten werden.

Das Ich gestaltet nicht die Außenwelt, sondern findet sie vor, sobald es zum Wissen um sich erwacht (als das was es nicht selbst ist), sondern es gestaltet *sich* innerhalb dieser Außenwelt zur leibgebundenen Person.

Auch die reale Welt bleibt immer *meine* Welt und ist psychologisch — von der Welt jedes *anderen* verschieden — schon wegen der verschiedenen Gefühlstönungen (22. 9. 49).

32 57. Der Realglaube (dessen Psychologie)

Das psychologische Motiv: die *Eigenwilligkeit* der „Dinge“, ihr *Gegenwille* in Gestalt des Widerstandes:

a) *gegen Betastung*: das „*Gegenständliche*“ = Entgegenstehende — was uns nicht nur *gegenübersteht* (das tun alle objektivierten Erlebnisse), sondern auch *entgegensteht* — ihr Widerstand gegen Eindringen, Schmerzen bei Berührung (Anstoßen, Hitze und Kälte, Dornen ...) — dadurch von sekundären Vorstellungen unterschieden. Rückgängigmachung der Realisierung, wo die Greifbarkeit fehlt (Traumbilder, Gespenster; während des Traumes fehlt die Vergleichung mit Tastbarem);

b) *gegen Wünsche und Erwartungen*. Das Unwillkürliche, Un-erwünschte, Überraschende: das Eindruckserlebnis.

Andererseits wieder die Voraussagbarkeit und Berechenbarkeit, aber auch wieder deren Versagen — die Gefährlichkeit.

Für einen *triebfreien Augemenschen* würde der Idealismus („nur“ immer Vorstellungen) auf keinen Widerstand stoßen. Im kategorialen Sprechen aber wird aus dem: „*ich* empfinde Widerstand“ ein „*es* leistet mir Widerstand“.

Alles das „*beweist*“ nicht die Realität (An-sich-Sein) der Außenwelt, sondern *verführt* nur dazu, an sie zu glauben. Nur dieser *Glaube* (als Erlebnis) ist Wirklichkeit. Was die Philosophie dem hinzufügt, ist nur das Begreifen, *daß* es Glaube ist, nicht rational begründbare Gewißheit. Der Realismus bleibt im Banne dieses Glaubens und schöpft aus ihm seine Überzeugungskraft.

Dieses „andere“ als „ich“ als Wurzel der *Antithese von Ich und Nicht-Ich*: Festigung des Selbstbewußtseins (Jacobi [Die Schriften F. H. Jacobis, Auswahl v. L. Matthias, 1926, S. 56]: „was uns wahr macht, daß wir sind, davon sagen wir, daß es ist“); Verschärfung des Gegensatzes. Aus dem „ein Baum ist als Gesichtsbild gegenwärtig“ wird ein „ich sehe einen Baum“, der schon *vorher* vorhanden ist, weil ich mich an ihm stoßen oder ihn fällen kann.

c) *Die Diskontinuität der Wahrnehmungen*: Lückenhafte Zusammenhänge — Interpolation von Zwischengliedern — die wir als real (außerbewußt) existierend voraussetzen (Auswirkung des Kausaldenkens: unerforschte Ursachen). Oder: *Augenschließen* und Wiederaufleben „desselben“ Gegenstandes (Blickfeldes): daraus Vermutung auf sein außerbewußtes *Fortbestehen*: Erinnerung, daß etwas da ist, das darauf *wartet*, erlebt zu werden: als *vorausgesetzt* bewußt und insofern wirklich. *Wirklichkeit und Realität*: Alles ist wirklich, nicht alles aber eignet sich zur Realisierung. Umkehrung der natürlichen Auffassung: der Bereich des Wirklichen ist *reicher* an Inhalt und Umfang als der des Realen (Sommer 1949).

58. Gott

Gott als dingliches Wesen — als Person — hat zufolge der Wesensverschiedenheit seiner Prädikate keine Stelle (Ort) in der realen Welt. Auch das Gottes-Erlebnis hat in ihr keine Stelle, es bedarf dieser aber auch nicht (24. 9. 49).

59. Physiologische Wahrnehmungstheorie

Der Gegenstand, die von ihm reflektierten (unsichtbar!) Lichtwellen, die Affektion der Netzhaut (nicht ein Bild!, ebenso beim Hören dringen nicht „Töne“ in mein Ohr, sondern Luftstöße wechselnder Frequenz), die Reizung der Sehnerven, die Auslösung von Vorgängen (Prozessen) in der Großhirnrinde bilden einen in sich geschlossenen Vorgang und Zusammenhang, ein erkenntnistheoretisches Kontinuum. *Vom „Sehen“ (als Erlebnis) kommt in ihm gar nichts vor!* Es ist daher weder als deren Wirkung noch als ihre Begleiterscheinung zu denken. Jene Vorgänge gehen umgekehrt auf Erscheinungsbilder und deren begriffliche (hypothetische) Ergänzung durch Interpolationen zurück, die kausal geordnet werden.

Was sich psychologisch feststellen läßt, ist nur das Auftreten

von Anschauungsbildern in Verbindung mit gewissen Empfindungen, die am Wahrnehmungsbild des Leibes lokalisiert werden.

Richtig müßte es daher heißen: beim Schließen der Augen, bei Verdunklung oder Störung des optischen Apparates verschwindet der Gegenstand, nicht sein „Sehen“ für mich.

Analoges gilt vom Denken, Wollen, Handeln ... und den Erregungen der Ganglien der grauen Hirnrinde.

Interpretation des Schvorganges durch das „Sehen“ (als Erlebnis), nicht Erklärung des Sehens durch das Physiologische! (Jene setzt schon Gesichtsvorstellungen voraus!)

Wenn ich die Augen schließe, *verschwindet* nicht mein „Sehen“, sondern das „Gesehene“, die sichtbare Außenwelt.

Das „Sehen“ als Erlebnis ist kein Vorgang in der Zeit, sondern Jetzt-erlebnis, steht daher auch außer jeder Kausation (Sommer 1949).

60. Urerlebnis

Auch „ich“ habe das Urerlebnis [nicht] — es ist nicht „mein“ Urerlebnis, sondern dieses hat „mich“ in sich — gleichsam präformiert — in seiner Ausgliederung in Subjekt und Objekt, in der Ich und Nicht-Ich erst auseinandertreten. Anschein als wäre das Ich die *Stätte* des Urerlebnisses. *Man kann das Urerlebnis nicht erleben*, was heißen würde, daß es *Objekt* für ein *Subjekt* wäre: Es *ist* Erlebnis, *das* Erlebnis schlechthin. Das Urerlebnis, d. h. das *gedachte* Urerlebnis ist nicht mehr dieses selbst, sondern ein *Begriff*, der Begriff einer nicht mehr aussagbaren Seinsgewißheit. Das Urerlebnis ist das wahre *An-sich*, aber kein *Ding* an sich, zu dem es erst durch seine Benennung und besonders durch den vorgesetzten Artikel wird — kein dingliches (reales) Wesen, sondern das Undingliche an sich.

Was wir „denken“ ist niemals *an sich*, sondern immer schon *für mich* (Objekt für mich als Subjekt) (25. 9. 49 und 2. 4. 50).

61. Urerlebnis

Es gibt nur *ein* Urerlebnis, so einmalig wie das Jetzt, und [es] steht wie dieses außerhalb jeder Zählbarkeit, weil zählen nur im Nacheinander möglich ist (23. 9. 49).

34 62. Inkausalität der Erlebnisse

Erlebnisse in ihrer Ursprünglichkeit stehen untereinander in keinem Kausalverhältnis. In ein solches werden sie erst nachträg-

lich gestellt, wenn sie in reflektierter Bewußtheit zu Scheindingen (Gedankendingen) geworden sind: nachträgliche Auslegung.

Daher auch nicht Dinge und Ereignisse, sofern sie ihrer Erlebnisseite [nach] (als Bewußtheitsphänomene) betrachtet werden.

„Psychologische“ Kausalität besteht erst zwischen *realisierten* Erlebnissen (2. 10. 49).

63. Aufklärung und Urerlebnis

Je weiter die transzendental-philosophische *Aufklärung* fortschreitet, desto *dunkler*, geheimnisvoller und undurchdringlicher wird das vermeintlich Selbstverständliche: die Urtatsache des Seins, das Urerlebnis. Das bedeutet für den Erkenntniswillen eine Art *heroischer Resignation*: die Einsicht, daß seine Grenzen nicht im Transzendenten liegen, sondern im Immanenten selbst (im *Innersten* des Bewußtseins); und damit den Verzicht auf die Lösung des letzten Lebensrätsels und auf alle Scheinlösungen.

Die Machtlosigkeit des kategorialen Denkens ...

Je klarer und bestimmter die Erkenntnis, desto weiter entfernt sie sich ihrem Gegenstande ... (2. 10. 49).

64. Transzendenz

Eine Transzendenz des Bewußtseins ist ein *unvollziehbarer Gedanke*, denn sowohl der Begriff eines Bewußtseins-Transzendenten, wie die Zustimmung zu seiner Annahme und der Glaube daran sind selbst wieder bewußt — nicht einmal als Grenzbegriff (nicht des Bewußtseins, sondern des Aussagbaren), da das „Bewußtsein“ keine Grenzen hat. „Bewußtsein“ ist kein Käfig, den man durchbrechen könnte, sondern der Index jeder Art von Wirklichkeit. Wohl aber bleibt vieles „dunkel“ Bewußte transzendent für das rationale Erkennen. Es ist transzendent in Hinsicht alles „Gegenüber“, das „Jenseits“: gleich jenseits von Subjekt und Objekt. Es gibt so zwar ein *Jenseits* der *realen Welt* (der nicht transformierte und nicht transformierbare Teil des Bewußtseins), aber dieses darf nicht auch wieder als *real* gedacht werden, als eine *andere Welt* „über den Sternen“, wozu der metaphorische Ausdruck „jenseits“ verführen kann, der der Raumschauung entnommen ist (3. 10. 49).

65. Ich

Das Ich entflieht sich selbst: „das bin nicht ich ...“; seine unerreichbare Tiefe. Es findet sich aber auch in allem Vorstellungs-

mäßigen wieder; als „Gefühlston“: das Liebliche, Erhabene, Drohende, Erschreckende, Erfreuliche, das Schöne und Häßliche (3. 10. 49).

66. Subjekt — Objekt

Das Seinsbewußtsein ist weder subjektiv (ichgebunden) noch objektiv (sich entfremdet), was es erst im Gegenüber der intentionalen Bewußtheit gibt. In ihr erst treten beide auseinander und gegenüber: Objekt ist das, was aus ihm heraustritt, Subjekt das, was von ihm zurückbleibt.

Auch das Objektive ist erlebnisgetönt, aber anders als das Subjektive (als Gegenüber, entfremdet, Widerstand leistend). Das Anschauungsding ist durch Empfindungen an das Ich gebunden, das Physikalische durch sein Gedachtwerden, das Transzendente durch das Wort (4. 10. 49).

67. Amor und Eros

Der *amor dei intellectualis* bei Spinoza ist Liebe zur rationalen Erkenntnis, die sich auch auf die rationale Ordnung des Universums überträgt, bei Aussöhnung mit dem Unabänderlichen.

Der *platonische Eros* ist Ausgerichtetsein auf „ewige“ Ideen, überindividuelle Werte, diese als Ideale (Willensziele) verstanden. *Liebe zu Personen* kann sich auf einen besonders hohen Grad der Achtung gründen oder in Hinsicht von Personen anderen Geschlechtes auf Wohlgefallen an ihrem Wesen und ihrer Erscheinung, aber auch auf Grund sexuellen Begehrens („Verliebtheit“). Grob ausgedrückt: Liebe ist Sache des Herzens, bloße Verliebtheit Sache des Unterleibs. Liebe als Eros hat etwas Erhebendes und Hinaufziehendes für den Liebenden. Sexus für sich allein etwas Herabziehendes und Gemeines. Nur durch die Verbindung mit dem Eros wird auch der Sexus geheiligt. In der Liebe (im eigentlichen Sinne) wirken zwei Komponenten zusammen: Hingabe und Verlangen, Zuneigung und Aneignung. Sie ist desto „reiner“ je mehr die erste überwiegt. (Nietzsche: „Wenn ich Dich liebe, was geht's Dich an.“) (5. 10. 49.)

68. Metaphysik

Echte Metaphysik ist Betrachtung des Ganzen sub specie aeternitatis — und damit als transzendente Befreiung von den Klammern kategorialen Denkens durch die Einsicht in deren Ursprung — ihre Entmächtigung in letzter Besinnung. Alle anderen

Arten von Metaphysik bleiben im Phänomenalen und sind nur Spielarten einer irre gewordenen „Physik“, keine Meta-Physik. Die *Einsamkeit* des Philosophen (5. 10. 49).

69. Tugenden

Die Tugenden des Christentums sind *Liebe* und *Demut*: *Liebe*: nicht als Gefühl, sondern als Gebot verstanden: verzichtende und hilfsbereite Güte gegen jedermann, auch dort, wo ihm die Neigung nicht entgegenkommt.

Demut: als Einsicht in das Zurückbleiben hinter den Idealen angestrebter Vollkommenheit.

Was hier fehlt ist der *Stolz*, nicht als Gegenspieler der Demut, sondern als Treue gegen sich selbst: als „innere“ Ehre im Sinne von Zuverlässigkeit in der Selbstbehauptung gegen natürliche Antriebe.

Gemeinsam ist der christlichen und philosophischen Ethik die Forderung der Reinheit des Herzens, das ist Befreiung vom natürlichen Egoismus (8. 10. 49).

70. Der „Himmel“

Der Himmel des Religiösen ist farbenprächtiger und einschmeichelnder als der „Eishimmel“ (Nietzsche) des Philosophen. Aber auch diesem fehlt nicht die seelische Befriedigung, wenn er auch im Grunde nur im Gedenken der Ewigkeit und der bloß symbolischen Bedeutung aller Betroffenheiten besteht, und damit der Nichtigkeit des zeitlichen Lebenskampfes und seiner Leiden. Auch an ihm leuchten die Sterne ewiger Werte. Er ist Gegenwart, nicht unsichere Versprechung auf die Zukunft (8. 10. 49).

71. Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Wahrheit ist ein *logischer*, Wahrhaftigkeit ein *ethischer* Wert. Aber seine Wortbetonung schöpft der erstere doch zuletzt aus diesem: sich nicht täuschen oder selbst betrügen wollen, keine Überzeugung, und sei sie noch so einschmeichelnd, zu dulden, bei keiner sich zu beruhigen, bevor sie nicht durch eine durch Wünsche unbestechliche Beurteilung hindurchgegangen ist. Wahrhaftigkeit auch im einsamen Denken vor sich selbst.

„Wahrheit“ ist nur ein *Prädikat von Aussagen* auf Grund ihrer Beurteilung nach dem Grundgesetz des Denkens. Aussagen können aber unmittelbar wieder nur mit Aussagen *verglichen* werden, nicht mit dem Ausgesagten, dem in ihnen Gemeinten, oder

mit dem noch nicht aussagbar Gewordenen. Eine *Vorstellung* als solche ist weder wahr noch falsch, ein *Begriff* nur insofern, als in ihm wahre Aussagen widerspruchsfrei vereinigt sind.

Was sonst „wahr“ genannt wird (ein Gefühl, eine Leidenschaft) bedeutet nur *Echtheit* gegenüber Scheinhaftigkeit, oder *Wahrhaftigkeit* gegenüber Täuschung oder Selbsttäuschung. Dieses sind aber ethische Werte. „Wahr“ können nur (psychologische) Aussagen über ihr Vorhandensein sein auf Grund von Beobachtungen des Verhaltens (8. 10. 49 und 22. 4. 50).

37 72. Wortdinge

Anschauungen werden durch Benennung zu „Dingen“; dort wo die Anschaulichkeit fehlt, wird das Wort selbst zu einem Ding (10. 10. 49).

73. Ich und Urerlebnis

Das Ich ist das Bekannteste und das Unbekannteste zugleich: jenes im Erleben, dieses in dem Wissen um sich. Das Ich ist Subjekt und sich zugleich Objekt, ohne jemals *ganz* Objekt werden zu können: auf Seite des Subjekts steht immer das *ganze* Ich! Jede Vorstellung, die wir uns von ihm machen, ist daher unadäquat: „Das bin nicht ich.“ Es läßt sich im Denken nicht festhalten, denn es *beharrt* nicht, ist aber auch nicht in jedem Augenblick (Intentionsakt) ein *anderes*: es ist „immer“, aber immer nur *jetzt*. Das Ich von gestern ist nur der Ichleib. Es ist immer und überall mit dabei: jede Vorstellung ist „*meine*“ Vorstellung. Die Welt ist „*meine*“ Welt, ein transzendenter Gott ist „*mein*“ Gott, auch die hingebendste Liebe ist „*meine*“ Liebe; auch „das“ Bewußtsein wird zu „*meinem*“ Bewußtsein, wenn ich darauf reflektiere. Auch „*mein*“ Ich bin ich nicht mehr selbst, sondern dessen Bild. Das „wahre“ Ich ist nicht „*mein*“ Ich, sondern ich *bin* es selbst — daher in objektivierender Erkenntnis nicht erfaßbar.

Daher die Unterscheidung eines „empirischen“ und eines „transzendentalen“ Ichs (Kant, Fichte).

Was bedeutet jenes ausnahmslose „mein“?

Es bedeutet, daß hinter dem transzendentalen Ich das Urerlebnis steht. In ihm (im Seinsbewußtsein) meldet sich gewissermaßen das Urerlebnis selbst zum Worte, das ihm aber nicht erteilt werden kann, weil jedes Sprechen von ihm es objektiviert und damit seiner unvergleichlichen Eigenart entfremdet. Hier ent-

fällt das „mein“: ich „habe“ nicht ein Urerlebnis, sondern dieses hat mich in sich, gleichsam *angelegt*, das eben erst im *Wissen* um sich (Aussagen) zu einem *dinglichen* Etwas: „dem Ich“ wird, das etwas tut und erleidet. Im Wissen um sich ist aber „das Ich“ schon zum *Objekt* geworden, es ist nicht mehr das Ich selbst, das aber im Subjekt immer wieder auflebt.

„Icherlebnis“ bedeutet nicht: „ich erlebe mich“, sondern das Erleben schlechthin —, das seiner selbst reflektierend bewußt werdende Seinsbewußtsein: das *primäre* Ich.

Das Ich *wird* nicht erlebt, sondern *ist* das personifizierte Erlebnis selbst, schon gesehen im Spiegel der Sprache: „ich erlebe“, „ich denke“, „ich will“. Mein Selbst ist gleichsam sein Widerschein in der realisierten Welt. Daher das Unverrückbare in allem Wechsel der Erscheinungen. Das Ich als *personifiziertes* Urerlebnis; das Ich als Repräsentant des Urerlebnisses im wissenden Bewußtsein. Das zum „*Ichding*“ gewordene *Erlebnisganze*.

Protest dagegen: daß ich von „mir“ noch in anderer Weise weiß als von anderen „Dingen“.

Dazu: daß das empirische Ich als Denksubjekt auftritt (sich erlebt). Daher unergründlich, unausschöpfbar, unsagbar, mit nichts anderem vergleichbar, unwiederholbar. Vermöchten wir das Ich zu ergründen, so fiel der *Atman* mit dem *Brahman*, dem Grund der Welt zusammen. Angedeutet im mystischen Einheitserlebnis, das sich im *Denken* nicht festhalten läßt, weil dieses an die Subjekt-Objekt-Kategorie und die zeitliche Redeweise gebunden ist (11. 10. 49).

74. Solipsismus

Gegen den Satz: „Nur ich allein existiere“ (alles andere ist nur *im* Ich), spricht die einfache Überlegung, daß ich mir immer selbst nur im *Gegensatz* zu dem Gegenüber (Nicht-Ich) bewußt werde. Ein *alles* in sich fassendes Ich würde den Ich-Charakter verlieren und mit dem „Sein“ zusammenfallen. Richtig wäre nur: Es gibt nur *Bewußtes* und *innerhalb* seiner die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich (ein Ich, aber auch ein Du und ein Es).

Der Solipsismus nimmt den Anschein eines theoretisch-intellektuellen *Egoismus* an, weil jenes Ich im Selbstbewußtsein sich zu einer *dinghaften* Einheit versteift.

Solipsismus ergibt sich erst aus der Verdinglichung des „Ichs“ zur empirischen (leibgebundenen) Person (15. 10. 49).

75. „Natur“ und Ich

Im physikalischen Naturbild vollzieht sich eine *Wandlung der (natürlichen) Kategorien*: Substanz (Materie) wird zum „Feld“, Kausalität verblaßt zur „Funktion“, Gesetz zur „Hypothese“, Teleologie wird überhaupt ausgeschaltet. Durch diese Ausschaltung alles animistischen Charakters der Kategorien *entfremdet* sich dieses Naturbild immer mehr und damit das Gegenüber und das Verwobensein des primitiven Menschen mit seiner Umwelt. Damit parallel geht die *Betonung des Ichs*, das sich auf sich selbst zurückgeworfen fühlt. Was bin ich?

Die *Spannung* zwischen Physischem und Psychischem des *empirischen Ichs* löst sich auf.

Dagegen: daß auch die physikalische Welt — Gegensatz zu erlebter Anschauungswelt — eine *gedachte* Welt ist und als solche doch „meine“ Welt bleibt (15. 10. 49).

76. Psycho-physisches Problem

Wechselwirkung ist undenkbar, weil „die Seele“ und der „Geist“ keine dinglichen Realitäten sind und Irreales nicht auf Reales „wirken“ oder von ihm Wirkungen empfangen kann (1).

Aber auch der *Parallelismus* ist unausdenkbar, weil er seelisches Geschehen voraussetzt, das Seelische aber ein Einmaliges, „immer“ Gegenwart ist. Grund der Täuschung: die Realisierung des Seelischen im *Wort* und Analogisierung mit dem realen Geschehen. Es werden immer bloße *Wortdinge* zu *Anschauungsdingen* in Beziehung gesetzt. (Setzt man aber „seelisch“ gleich „bewußt“, so ergibt sich ein Scheinverhältnis zwischen undeutlich und deutlich Bewußtem: Erlebtem und Vorgestelltem: des Nur-Bewußten mit Gewußtem) (16. 10. 49).

(1) Gegenteiliger Schein: die Realisierung des Icherlebens im *Wort* („das Ich“, „die Seele“).

Entsteht erst damit, daß zwei Welten einander gegenübergestellt werden: die Welt der anschaulichen und wahrnehmbaren Körper-Dinge und die Welt der *Wortdinge* (auf halber Transformationsstufe objektivierter seelische Erlebnisse).

39 77. Unbewußtes

Es gibt kein Unbewußtes, denn indem ich ein solches denke, hört es schon auf unbewußt zu sein. Das vermeintlich Unbewußte ist nur ein noch nicht *Gewußtes*: (noch nicht intentional Erfasstes, Erlebnisse, die noch nicht *aussagbar* geworden sind. Graduelle

Abstufungen des Überganges des einen in das andere. Leibniz: „les petites perceptions“) (16. 10. 49).

78. Wahrheiten an sich

Daß eine Aussage an sich wahr sei, setzt ein Urteil voraus, das dieses von ihr *behauptet* und begründet. Es ist selbst wieder eine Aussage, die einer Begründung bedarf. Diese zweite Aussage ist nur eine Bekräftigung der ersteren; erst durch sie wird jener Wahrheitswert verliehen.

Die Behauptung, daß es an sich Wahrheiten gebe, ist selbst wieder eine Aussage, die urteilsmäßig geprüft werden muß (ihrerseits einem Urteil untersteht, also nicht „an sich“ wahr ist; also: ein Wissen für mich) (16. 10. 49).

79. Das Dafürhalten

In allen Aussagen, die nicht reine Erlebnisaussagen sind und als solche nichts behaupten, sondern nur ein Erlebnis sprachlich wiedergeben, *wird ein Etwas für ein Bestimmtes gehalten*: eine Erscheinung für real oder irreal, eine Beobachtung für zuverlässig oder fraglich, eine Aussage für wahr, wahrscheinlich oder unwahr, ein Urteil für begründet oder unbegründet, eine Hypothese für brauchbar oder unbrauchbar usw. Es gibt *Abstufungen* dieses Dafürhaltens, von bloßer Vermutung bis zur gewissesten Überzeugung, je nach den Gründen, auf die es sich stützt. Ob und bis zu welchem Grade diese Gründe zureichend sind, ist *selbst* wieder die Sache eines Dafürhaltens. Der *Sinn* eines Dafürhaltens ist die Meinung, daß sich das Ausgesagte „tatsächlich“ so verhält, wie es jenem Dafürhalten entspricht. *Was heißt dieses „tatsächlich“?* Die Übereinstimmung eines Dafürhaltens mit dem Tatsächlichen ist selbst wieder ein Dafürhalten, ja sogar schon, daß es ein solches vom Dafürhalten verschiedenes „Sich-Verhalten“ überhaupt gibt, ist wieder ein solches (1). Daß hier ein logischer (wie im Urteil) oder ein psychologischer (wie im Empirischen) *Zwang* für den Dafürhaltenden vorliegt, ändert daran nichts. Daß es nicht ein „bloßes“ Dafürhalten, sondern ein wohlbegründetes — dann Erkenntnis genanntes — ist, [ist] auch selbst wieder ein Dafürhalten, ja schon daß es einen „Gegenstand“ gibt, mit dem Ausagen übereinstimmen, ist selbst wieder ein Dafürhalten: sowohl daß es ist, wie auch *was* es ist (2). Nur an einem Punkt findet das Dafürhalten seine Grenze: im *Seinsbewußtsein*, in dem Seiendes nicht bloß gedacht, sondern *erlebt* wird: am noch deutungslosen

Sein als solchem (3). „Urerlebnis“ ist der Grenzbegriff alles Aus-sagbaren und damit auch alles Dafürhaltens, des noch unaufgeschlossenen Erlebens.

„*Erleben*“ als Gegenbegriff zum *Dafürhalten*: es ist transzendent nicht für das Bewußtsein, sondern für das Denken.

Folgerung: Immanenz des Wahrheitsbegriffes, losgelöst von der Beziehung auf einen außerdenkmäßigen „Gegenstand“. Das *Dafürhalten* beginnt, sobald sich Erlebnisse sprachlich zu formen beginnen. Es ist ein Probestein (Kriterium) philosophischer Begabung und Besinnung, das einzusehen und keinen Anstoß daran zu nehmen (24. 10. 49).

(1) Von vornherein ein *realistischer* Zug: daß das Für-etwas-Gehaltene das schon *ist* (oder auch *nicht ist*), wofür es gehalten wird, *ergibt sich aus dem intentionalen Charakter des reflektierenden Bewußtseins*.

(2) Nicht: „Ich nehme einen Gegenstand wahr“, sondern „ich halte dafür, daß einer Wahrnehmung (als Erlebnis) ein Gegenstand entspricht“ — gegen den Realismus!

(3) *Seinserlebnis*: (hier hat das *Dafürhalten* seine *Grenze*), das uns nicht von einem Seienden *Kunde* gibt, sondern ein Urseiendes *selbst ist* — aber nur auf seinen Transformationsstufen dem Denken *erhaschbar* (Urerlebnis: das nicht Erhaschbare — daher in jenem nichts unterscheidbar).

„*Erleben*“ = *unmittelbar*, nicht in Worten ausdeutbare Seinsgewißheit — es ist kein höherer Grad von „Wirklichkeit“ auszudenken; — das nicht *intendierte Sein*. (Dagegen „*real*“ ein *Dafürhalten*.) Jeder Versuch es *auszudeuten* *verfehlt es*.

Gewisse *Freiheitsgrade des Dafürhaltens* (analytische und synthetische Aussagen), je nach der Zahl und Sicherheit der zur Verfügung stehenden Aussagen, auf die sich die in Frage stehende gründet und mit denen sie auf Widerspruchslosigkeit verglichen werden kann.

Grenze des *Dafürhaltens* in der *Logik*, d. h. in analytischen Aussagen (ob eine Aussage analytisch ist? — Übereinstimmung von Aussagen ist *auch* ein *Dafürhalten*).

Widersprechende Aussagen können nicht wahr sein — ob sie aber einander widersprechen oder nicht?

80. Erleben

Es gibt streng genommen nicht Erlebnisse (Plural), sondern nur *das Erlebnis* des Jetzt. Der Plural ist schon eine erste Stufe intentionaler Aufgliederung? — Daher auch *kein Zusammenhang der Erlebnisse untereinander*, sondern nur *das Erlebnis* (Urerlebnis), keine Vielheit von Erlebnissen, weil außer der Zeit stehend.

Erst die zu *Sprachdingen* gewordenen Erlebnisse lassen sich in der Zeit ordnen und untereinander in real-kausalen Zusammenhang bringen.

Auch „das Urerlebnis“ ist zu einem Gedankending geworden. Daher die Gefahr des *Abgleitens in die Psychologie* (1)! Erlebnisse ihrem Ursinn nach lassen sich auch *nicht lokalisieren* (im Herzen, im Kopfe), sondern nur ihre Objektivation in *Empfindungen*.

Alle Aussagen darüber sind schon ein „Dafürhalten“. Erleben selbst ein Unsagbares, Undurchdringliches für das *Denken*. Daher die geheimnisvolle Tiefe des Urerlebnisses. Seine Gewißheit ist *anderer Art* als die eines Dafürhaltens (24. 10. 49).

(1) *Die Zwischenwelt des Psychologischen*: Die Realisierung des Erlebnishaften im Wort — die Gefahr für die Transzendental-Philosophie!

Urerlebnis: das schlechthin *Irreale*! (nur das Realisierte untersteht den *Kategorien*!)

Das empirische Ich (die Person) *selbst* eine Realisierung: Nur von *ihr* läßt sich „reden“. (Selbstbewußtsein) — ebenso die „Innenwelt“.

81. Skeptizismus

Ein absoluter Skeptizismus ist unmöglich, denn er müßte sich auch gegen sich selbst wenden und sich damit aufheben. Von ihm aus gesehen ist jedes Philosophieren ein Wagnis. Aber die Möglichkeit seines Erfolges bleibt unangetastet. Nicht jeder gewinnt, der etwas wagt: wer aber nichts wagt, verliert sicher alles. Die richtige Form des Skeptizismus ist die vor nichts haltmachende kritische Denkhaltung (27. 10. 49).

82. Wille

In der Alltagssprache wird „Wollen“ oft synonym gebraucht mit Wünschen, Begehren, Verlangen, was dem spezifischen Charakter dieses Erlebnisses nicht gerecht wird. Jene sind Antriebe, ein Sich-getrieben-Fühlen nach bestimmter Richtung des Handelns und insofern passiver Natur. Die Eigenart (aktive Art) des Willenserlebnisses, das „ich will“ ist ein *Entschluß*, der erst dort nötig wird, wo die Antriebe einander widerstreiten. Ihm ist etwas Imperativisches eigen, ein Befehl an sich selbst, welchen Antrieben zu folgen und welche zu unterdrücken sind. Die Antriebe sind das Motorische im Seelenleben, der Willensakt gleichsam der Steueremann, der bestimmt, nach welcher Richtung hin sich das Verhalten bewegen soll oder nicht bewegen darf. Nicht immer braucht es zu einer solchen Entscheidung kommen. Tiere (Hunde?) und primitive Menschen pflegen ohne Überlegung dem jeweils stärksten Antrieb zu folgen und in manchen konkreten Fällen mag sie überflüssig sein, weil sie in ähnlichen Situationen schon oftmals erfolgt ist. Sie setzt eine *Hemmung* des Triebhandelns voraus durch

eine Überlegung, mag diese eine Sache der Klugheit oder des Gewissens sein. Im Unterschied von bloßen Triebhandlungen ist das *entscheidende* Motiv einer Willenshandlung nicht die Stärke des Triebanstosses, sondern eine *Wertung*, der er unterstellt wird und die nur der höchsten Stufe der Bewußtheit angehört, analog der Urteilsentscheidung.

Der Wille ist um so *reiner*, je ausschließlicher er durch Wertgesichtspunkte und je weniger er durch Lust- und Unlustgefühle unmittelbar oder mittelbar (als Ziel des Handelns) bestimmt wird.

42

Der Gefühlston des *Aktiven* (im Gegensatz zu einem Getriebenenwerden) läßt „mich selbst“ als *Subjekt des Willensaktes* erscheinen und soweit dies der Fall ist, erscheine ich mir als *frei*, (das ist durch nichts anderes bestimmt als durch mich) und daher auch *verantwortlich* vor mir selbst im Unterschied von Triebregungen, die sich ohne mein Zutun geltend machen. Im Willensakt trifft sich mein Selbstbewußtsein zu einer *Einheit*; er bildet dessen Mittelpunkt als stärkste Selbstbejahung. Antriebe erfahre ich, das „*ich will*“ bin immer ich ganz selbst. Es ist das Allerpersönlichste im Menschen, während ein nur seinen Antrieben unterworfenen Mensch kein wahres Ich ist, sondern nur der passive Schauplatz, auf dem sich ein Geschehen abspielt. So stellt sich die Sachlage in *zentraler* Einstellung dar. In peripherer Betrachtungsweise geht das Spezifische des Willenserlebnisses verloren. Das „*ich will*“ wird durch seine Realisierung im Wort zu dem „Willen“, zu einer „Kraft“, die mir eigen ist, die ich „habe“ (oder nicht habe), die in mir wohnt und die immer latent als „Vermögen“ vorhanden ist, deren ich nur ab und zu bewußt werde (realistisches Vorurteil!), die etwas bewirkt oder nicht bewirkt.

Auf Grund einer solchen psychologischen Realisierung ergeben sich alle Einwände gegen die einzigartige Vorzugsstellung des „*ich will*“. In peripherer Einstellung ist dieses keine beobachtbare objektiv feststellbare Tatsache und daher auch kein Glied im Zusammenhang realen Geschehens und kann nur als machtlose Begleiterscheinung somatischer Vorgänge erscheinen, ja geradezu geleugnet werden. Kein „Akt“ im Sinne eines Bewirkens, wenn auch der Begriff eines solchen zuletzt auf das Willenserlebnis zurückgeht. Das Geschehen wird unwillkürlich nach *Analogie eines Wollens* ausgelegt, aber nicht darf dieses nach Analogie eines realen Geschehens gedeutet werden.

Kein Erlebnis als *solches* aber ist eine Täuschung, nur seine Auslegung (als reale „Kraft“) kann eine solche sein! Als Erlebnis

ist aber das „ich will“ kein Faktor des Naturgeschehens; es steht seiner Ursprünglichkeit nach außer der Zeit und hat keinen Ort im Anschauungsraum und daher auch nicht „im Leibe“. In reflektierter Bewußtheit wissen wir zwar von Willensakten, aber doch immer nur von einem eben vergangenen. Es gibt aber keine *Vorstellung* eines „ich will“; peripher setzt sich jenes Wissen wieder in die Vorstellung somatischer Vorgänge um — eines Verhaltens in bestimmter Situation.

Das „ich will“ in seiner Ursprünglichkeit kann *nie zu einem Gegenüber werden*, nie *objektiviert* werden, sondern bleibt immer auf der Subjektseite als Mittelpunkt des Icherlebens. Es gibt keine „*Vorstellung*“ davon; wenn wir es vorstellig machen wollen, unterzieht sich ihm immer die Vorstellung des handelnden Ichleibes und ein Zusammenhang somatischer Erscheinungen (Vorgänge) — Auslösung einer Energie im Gehirn, die sich ganz „von selbst“ vollzieht. Es ergibt sich daraus eine eigentümliche *Verschlingung der Gesichtspunkte*: in peripherer Einstellung kann auch der Willensentschluß wieder determiniert erscheinen: durch meinen Charakter. Aber was ist dieser? Ich bin es selbst. Was bin ich? Eben jenes Entscheidende und Beherrschende in mir.

Den „*Willen*“ *losgelöst vom Ich gibt es nicht*; er ist immer persönlichstes Erlebnis oder überhaupt nichts. Daher sind auch alle Versuche, ihn als *metaphysische, unpersönliche Potenz* zu denken, von vornherein verfehlt (2. 11. 49).

83. Die innere Grenze der Philosophie

liegt darin, daß die Philosophie, deren Hauptfunktion das Durchblicken durch die Metaphorik der Sprache ist, selbst wieder ihren Niederschlag nur in Aussagen finden kann. Dagegen hilft nur ein Warnungszeichen — auch ihre Aussagen nicht allzu „wörtlich“ zu nehmen (7. 11. 49).

84. Agnostizismus

Die „Metaphysik der Wirklichkeit“ kann als Agnostizismus erscheinen, weil sie das Erkennen auf das Bewußtseins-Immanente einschränkt, es aber vom Bewußtseins-Transzendenten ausschließt. Die Analogie mit dem Kantischen Kritizismus hierin ist eben doch nur eine scheinbare.

Kant anerkennt die reale Existenz von Dingen an sich, verneint nur deren Erkennbarkeit.

Er bleibt insoweit im realistischen Vorurteil befangen. Die

Metaphysik der Wirklichkeit aber *anerkennt kein Bewußtseins-Transzendentes* (1), da nach ihr auch das vermeintlich Transzendente „bewußt“ sein muß, um von ihm sagen zu können, daß es erkennbar oder nicht-erkennbar sei; es ist selbst bewußt, aber nur als *Begriff*.

In gewissem Sinne aber wiederholt sich in ihr jener Gegensatz in der Entgegensetzung (2) *des Rationalisierbaren und des Nicht-Rationalisierbaren* (des Urerlebnisses), des innerhalb der Bewußtseinsgrenzen nur erlebnismäßig Bewußten und seiner Realisierung in der Vorstellung.

Er hebt sich aber wieder dadurch auf, daß nach ihr Urerlebnis und reale Welt *nicht zwei einander fremde Bereiche* sind, die neben oder hintereinander bestehen, sondern *ein-und-dasselbe* nur in verschiedener Form der Bewußtheit. Auch die Kategorien, durch deren Funktion wir die objektivierten Erlebnisse ordnen, wurzeln (als Weisen des Icherlebens) im Erlebnisbewußtsein. Es besteht hier kein *ontischer* Gegensatz, sondern nur der eines irrationalen An-sich und seiner rational durchdringbaren Objektivation im reflektierten Bewußtsein — zwischen Subjektivem und Objektivem *innerhalb des Bewußtseins* (3).

Bedeutend nun die positiven Wissenschaften ein indirektes Erlebnis, auch des Urerlebnisses? — eine allmähliche Aufhellung des Irrationalen in seiner Spiegelung in der Sprache? — objektiv geworden — also auf dem Wege seiner Transformation in wissendes Bewußtsein?

Jedoch: Das Wissen um Erlebnisse ist nicht mehr dieses Erlebnis selbst in seiner Urprünglichkeit (4).

Die seelische Komponente ist ihm verlorengegangen. Sie kann nie objektiv werden, sondern bleibt immer auf der Seite des Subjekts. (Auch die Psychologie ist keine Wissenschaft vom Seelischen, sondern nur von dessen Objektivation in Wortdingen.)

Je mehr noch vom Seelischen in einer Erscheinung steckt, oder ihr anhängt, desto größeren Widerstand leistet sie ihrer Rationalisierung. Daher das Bestreben der Wissenschaften es zu eliminieren: zu „reiner“ (ich-freier) Objektivität. Z. B. „Grün“ als Erlebnis — als Eigenschaft eines Anschauungsdinges —, als Lichtwelle bestimmter Frequenz. Abstufungen der Rationalisierbarkeit, z. B. des Biologischen (5).

45 Nur das Entfremdete, ichfremd Gewordene — fügt sich einer exakten Darstellung und Berechnung (Anwendung der Mathematik, des Rationalen an sich). Stufenreihe der Erkenntnis von

Beschreibung zu Berechnung; auch von zentraler Einstellung der philosophischen Besinnung zur rein peripheren Einstellung der Physik.

Im Raum objektivierter oder zu Begriffen verdichtete Erlebnisse können daher nur im gewissen Sinne symbolhaft zurückweisen auf das Urerlebnis, dem sie „entsprungen“ sind (auf das sie zuletzt zurückgehen). Sie bleiben aber *unenträtselbare* Symbole, weil eine Rücktransformation ihre Grenzen hat und nicht das ursprünglich Erlebte wieder erreichen kann. Nur die Philosophie kann dies, aber nur „in Gedanken“, nicht in unmittelbarer Wirklichkeit, es bleibt immer ein irrationaler Rest (Einschlag).

Nur insofern ist auch eine Metaphysik der Wirklichkeit *Agnotizismus* — nicht aus einem Versagen des Denkens, sondern aus dem unaufhebbaren Gegensatz von erlebendem und wissendem Bewußtsein.

Je höhere Stufen der Rationalisierung das Erkennen erklimmt, je mehr es sich seiner Vollendung im Apriorischen annähert, desto weiter entfernt es sich von seiner Basis, der Erlebniswirklichkeit, um so weniger läßt es sich als „Abbild“ derselben auffassen.

Einsicht der Philosophie: daß auch die abstrakt gedachte „Welt“ „meine“ Welt bleibt, auch die reinste Erkenntnis doch „meine“ Erkenntnis, *meine* Erfahrung bleibt, d. h. selbst wieder nur für das Subjekt objektiv ist. Das allumfassende „Bewußtsein“! (12. 11. 49).

(1) Kein Ding an sich, es sei denn als bloßer Begriff, der als bewußt, selbst dem Umkreis des Bewußten angehört.

(2) Das Urerlebnis als das An-sich der Dingwelt — diese seine Erscheinung. Analogie mit Kant: nur die Erscheinungen sind „erkennbar“, nicht ihr Ding an sich.

Gäbe es nicht ein Erleben neben und hinter dem Wissen, so gäbe es hier kein Problem: eine Erlebniswelt vor und neben jeder Denkgewißheit, die immer reicher ist als ihre Objektivation. (Daher jede Erkenntnis dürftig erscheinen kann im Vergleich mit der Unerschöpflichkeit des Urerlebnisses.)

(3) [*Es handelt sich*] nicht um zwei reale „Reiche“, eines Subjektiven und Objektiven, sondern nur um Abstufungen von Klarheit und Deutlichkeit innerhalb desselben Bereiches der Wirklichkeit.

(4) Nicht alles Erlebte transformiert sich in wissende Bewußtheit.

(5) *Antinomie des Verstehens und Erkennens* (quantitative Differenz) je nach Abstreifung des „Subjektiven“ — *animistischer* Einschlag —, dazu auch die Kategorien; ihre Entleerung vom Animismus, z. B. Kausalität — regelmäßige Folge; aber nicht auszumerzen! (Auch der Forscher fragt nach der „Ursache“ einer Erscheinung, eines Vorganges.)

Was auf Seite des Subjekts bleibt, entzieht sich dem Erkennen, was zum reinen Objekt geworden ist, dem Verstehen.

85. Sprache und Urerlebnis

Das realistische Vorurteil hat eine seiner psychologischen Wurzeln in dem Satzbau, besonders der indogermanischen Sprachen, die jede Aussage in Subjekt und Prädikat gliedern und von jenem *Eigenschaften* und *Tätigkeiten* aussagen und damit dessen Existenz voraussetzen; z. B. „der Kreis ist rund“, statt: „ein Rundes heißen wir Kreis“; „die Sonne leuchtet“, statt: „jenes Leuchtende dort nennen wir Sonne“; „ein Körper leistet der tastenden Hand Widerstand“, anstatt: „das Widerstandleistende nennen wir einen Körper.“ Sogar der Satz des Parmenides: „Das Nicht-Seiende“ ist „nicht“, schließt gewissermaßen ein, daß es ein Nicht-Seiendes „gibt“, andernfalls von ihm keine Aussage möglich sein würde. Analog bei den Ich-Aussagen: „Ich sehe einen Gegenstand“, setzt voraus, daß der Gegenstand schon darauf wartet gesehen zu werden, und daß das Sehen eine auf ihn gerichtete Tätigkeit des Ichs ist (anstatt: jenes Anschauungsbild ist vom Erleben begleitet und durchdrungen). Kurz: daß Etwas an sich und für sich existieren muß, bevor es Gegenstand einer Aussage werden kann (1).

Eben diese Voraussetzung ist das realistische Vorurteil (= die ungeprüfte, nur psychologisch fundierte Voraussetzung) (14. 11. 49).

(1) Jede Objektivierung durch einen Intentionsakt realisiert durch den sprachlichen Ausdruck das Objekt gegenüber dem Subjekt — dem es gegenübersteht —, während es doch erst *in* einer Aussage und *durch* sie zu einem „Gegenstande“ wird.

46 86. Erlebnis und Wissenschaft

Die Sätze der Wissenschaften — mit Ausnahme der Psychologie — *beziehen* sich nicht auf Erlebnisse (auf individuelle Beobachtungen), aber sie *gründen* sich auf sie, da alle unsere Kenntnisse von Dingen und Relationen zwischen Dingen zuletzt auf Erlebnisse zurückgehen und auch die Zustimmung zu Aussagen über sie selbst wieder ein Erlebnis eigener Art ist (5. 12. 49).

87. Begriff der „Erscheinung“

„Erscheinung“ ist dasjenige, was „erscheint“, d. h. in Gestalt von Wahrnehmungen uns im Anschauungsraum gegenübertritt. Insofern ist der Begriff „Erscheinung“ durchaus *selbstständig* und enthält keinen Hinweis auf ein Etwas, *das* erscheint und dem das

Erscheinen nur etwas Zufälliges sein würde, das also an sich existiert, *bevor* es in Erscheinung tritt. Dazu verleitet nur die Syntax der Sprache: „ich nehme etwas wahr“, als wenn „das“ Wahrnehmen eine auf ein schon Vorhandenes gerichtete Tätigkeit sein würde, statt daß es heißen sollte: Etwas tritt in der Form der Wahrnehmung (das ist von Empfindungen am Ichleib begleitet) vor mich hin: es „erscheint“ (5. 12. 49).

88. Erleben

Das Seelische (die Ichkomponente an allem Vorkommenden) *ist* Erlebnis; Vorstellungen *werden erlebt*, d. h. was an ihnen Nicht-Ich ist (das Anschauliche) ist vom Icherleben umfassen und getragen, in es eingebettet (8. 12. 49).

89. Der „naive“ Realismus

Der „natürliche“, noch wahrhaft „naive“ Realismus ist kein *Irrtum*, weil er nicht auf Urteilen beruht, sondern eine Art *Zwangserlebnis* ist. Erst wenn er sich in Aussagen formt, sich „*ausspricht*“, zu einer Behauptung wird und damit seinen Erlebnischarakter abstreift, untersteht er einer Beurteilung nach wahr und falsch, aber nicht er selbst, sondern nur die Aussagen über ihn, die ihn auf höherer Bewußtseinsstufe bestätigen oder verneinen (8. 12. 49).

90. Das „Außer mir“

Doppelsinn des „Außer“ mir: extra und praeter (1).

Der ursprüngliche Sinn: „Außer mir“ ist, was ich nicht selbst bin, sondern was mir im Raum anschaulich *gegenübersteht*, *vorgestellt* ist, aber auch raumsymbolisch, was zu einem „*Gegenstande*“ meines Denkens (= Aussage) geworden ist. Abstrakt: was *Objekt* für mich als *Subjekt* geworden ist (2). Diese Relation ist wie jede solche *zweigliedrig*: Ich—Nicht-Ich. Es ist (was mir gegenübersteht) nicht „in mir“; sondern „*außer mir*“, aber doch „*für mich*“.

Es ist die Grundform reflektierter Bewußtheit: des Wissens um etwas. Ihr vermögen wir auf keiner Stufe der Überlegung zu entrinnen (3). Im *Selbstbewußtsein* bin „ich“ Subjekt und Objekt zugleich.

In unbefangener Auffassung ist das Ich als Subjekt der durch seine Eigenempfindung ausgezeichnete Ichleib, wie denn im buchstäblichen Sinne in der Tat ein räumliches Verhältnis nur zwischen

Anschaulichem möglich ist. Indem ich einen Körper als Subjekt denke, wird er eben selbst wieder zum Objekt, zur Vor-Stellung. Aber auch das „psychologische“ (entleiblichte, aber doch beschreibbare) Ich ist nur ein Doppelgänger des Leibes, der sich gar nicht festhalten läßt ohne Anlehnung an die Leibesvorstellung und auch sonst gar nicht Glied einer räumlichen Relation werden könnte.

Nur ein dingliches Etwas kann einem anderen dinglichen Etwas „gegenüberstehen“. In peripherer Einstellung (physikalisch-physiologisch) wird dann das „außer mir“ zu einem Verhältnis der Ich- und Du-Leiber zur *übrigen* Außenwelt: (Affektion der Sinnesorgane, Reizleitung zum Gehirn, Funktion der grauen Rinde ...). In welchem Zusammenhang das *Sehen oder Denken als Erlebnis* gar nicht vorkommt. Damit wird das „für mich“ zu einem in sich geschlossenen *Vorgang* innerhalb der realen Welt = Außenwelt, wobei das „Sein“ dieser schon vorausgesetzt wird im Sinne von *Unabhängigkeit vom Subjekt*.

48

Eben das führt, wenn es von einer unkritischen Erkenntnistheorie übernommen wird, auf einen Irrweg, insofern das „Für-mich-sein“ als *Abhängigkeit* vom Ich (hier vom Ichleib) gedeutet wird: andere Sinnesorgane, eine andere Außenwelt — Kurz- und Weitsichtige, Schließen und Öffnen der Augen, Mikroskop und Teleskop . . . : andere Erlebnisse, Bereicherung oder Verarmung des Außenweltbildes.

Daher: daß das Weltbild (optische Bild) ein *Abbild* einer Außenwelt sei, nicht diese selbst: das, was sie *für mich* ist, nicht das ist, was sie *an sich* ist; und zwar ein *durch* die Perzeptionsorgane beeinflusstes und insofern verzerrtes oder verfälschtes Abbild; daß das „für mich sein“ keine „*wahre*“ Objektivität ist, sondern nur eine scheinbare. Kurz: daß das „außer mir“ im Raum nur „*Erscheinung*“ eines „von mir“ unabhängigen Seins sei — daß sie nicht das ist, wofür sie gehalten wird, weder die „*Außenwelt selbst*“ noch auch ihr *getreues Abbild*.

Daraus die Folgerung: das vermeintliche „außer mir“ ist kein echtes außer-mir, sondern etwas „*in mir*“, in einem fiktiven Hohlraum des Ichs (Kopf), der Seele, des Bewußtseins eingeschlossen — während das *echte* „außer-mir“ unabhängig davon „*an-sich*“, d. h. „*ohne mich*“ besteht, daher *unerkennbar* oder nur im Denken konstruierbar ist (nur das ist wahrhaft „objektiv“, was durch das Subjekt nicht beeinflusst ist, also aus der Relation zu ihm *gelöst* werden muß, *losgelöst* aus den *Kategorien der Sprache*).

Das extra me wird zum Denkmodell eines preater me. — Aus dem Gegenüberstehenden im Anschauungsraum wird ein solches in einem *intelligiblen* Raum, der aber doch wieder nur nach Analogie des ersteren gedacht wird. Auch das preater me steht mir gegenüber, aber es geht nicht in mich ein (was auch im extra me unbefangenerweise gar nicht gemeint ist).

Daraus das realistische Vorurteil: daß es ein solches metaphysisches „außer-mir“ geben müsse, weil sonst auch das „in mir“ nicht erklärbar sein würde —, nicht aus sich — kausal — erklärt werden kann.

Jedoch: Erklärung des Bekannten aus einem Unbekannten (nie Erlebbaren) ist keine *Erkenntnis*, sondern bestenfalls eine *Fiktion*.

Dagegen: daß dem „für mich“ (= bewußt) nicht zu entinnen ist, daß es aber auch an dem Bewußten *inhaltlich nichts ändert*. (Es gibt eine Außenwelt, aber sie ist eine „bewußte“.) — Daß aber auch das Ich (im „für mich“) *selbst Bewußtseinsgebilde* ist (das Erleben als solches), das auch selbst wieder durch die Kategorie der Substanz zu einem Wesen *verdinglicht* wird, dem etwas „gegenüberstehen“ kann (16. 12. 49).

(1) Es gibt kaum einen Begriff (Worte), der in der primitiven Weltdeutung, aber auch in der Philosophie mehr Verwirrung angerichtet hätte.

(2) Da in der Eigenerfahrung eines jeden immer „ich“ an der Stelle des Subjektes steht, so ergibt sich daraus: Ich — Nicht-Ich. Wenn das Ich Objekt wird, hört es auch auf ein Ich zu sein — wird zu einem Nicht-Ich für das Ich; zu einem Objekt unter anderen Objekten für das Subjekt.

(3) „Für mich“ heißt „mir bewußt sein“. Daher: Alles ist bewußt.

91. Du-Problem

Was vom Du beobachtbar und objektiv feststellbar ist, sind allein sein anatomischer Bau, ein in sich geschlossener Zusammenhang physiologischer Vorgänge und sein Verhalten, einschließlich seiner Ausdrucksbewegungen. Wenn es „spricht“, so entströmen seinem Munde nicht Worte oder Töne, sondern nur Luftwellen verschiedener Frequenz. Vergebens würden wir nach „Bewußtheit“ in ihm suchen, nach Vorstellungen, Gedanken, Urteilen, Willensakten. Ein seelisches Innenleben wäre in ihm nicht zu entdecken; es würde an seinem Verhalten auch nichts ändern, denn alle seine Verhaltensweisen wären auch ohne jenes zu „erklären“, d. h. kausal zu ordnen; die Annahme eines Seelischen würde an jenem Zusammenhang nichts ändern, sondern, wenn es in jenen Zusam-

menhang eingeschoben würde, diesen nur in nicht angebbarer Weise stören. Er ist insofern ein *Automat*, eine sich selbst bewegende Gestalt, die auf äußere Reize in der ihm eigenen Art reagiert. (Ob rein mechanistisch zu erklären oder im Sinne des Vitalismus, spezifische Energien besonderer Art anzunehmen, ändert daran nichts, denn auch diese könnten nur physiologischer Art sein.)

In folgerichtig peripherer Einstellung gilt das gleiche auch vom *Ich-Leib*: zwei Körper stehen einander gegenüber, die sich physikalisch-physiologisch beeinflussen in ihrem Verhalten (Bewegungen); z. B. „hören“ = Schallwellen, die das Ohr treffen ... Der Ichleib ist als solcher nur dadurch charakterisiert, daß er von *Empfindungen* mannigfacher Art durchströmt ist. Aber auch zwischen diesen und den physiologischen Vorgängen besteht kein *kausales Band*: sie sind — peripher — nur machtlose Begleiterscheinungen mancher (nicht aller) physiologischer Vorgänge. Das gleiche gilt aber auch von allem *Seelischen und Geistigen*, das wir „in uns“, d. h. im Ichleib wahrzunehmen glauben und das im Selbstbewußtsein immer an diesen gebunden bleibt, in einem *Wechselspiel von Transformation und Rücktransformation*, das in der Leibesvorstellung seinen allein objektiv faßbaren Endpunkt findet.

50 *Peripher*: Es ginge alles (auch das Verhalten des Ichkörpers) so vor sich, als wenn wir gar nichts von diesen Vorgängen „wüßten“, sie nicht vom *Bewußtsein* begleitet wären (was ja bei vielen tatsächlich der Fall ist). Für einen rein objektiven (außermenschlichen) Beobachter wäre gar nichts von diesem zu entdecken und er empfände auch kein Bedürfnis, nach solchem zu suchen.

Die Annahme, daß auch der *Du-Körper* von *Empfindungen* durchzogen ist, diese „Einlegung“ eines Seelischen ist von rein theoretischem Standpunkte aus nur eine *Hypothese*, deren Bewährung nur darin liegt, daß wir seine Bewegungen unmittelbar und besser zu verstehen und vorauszusagen vermögen. Wir empfinden selbst an einer anderen Stelle des Raumes. Der *Du-Körper* wird zu einem „alter Ego“.

Praktisch ist dies eine *Zwangsvorstellung*, der wir uns nicht zu entschlagen vermögen. Es ist dies nur ein Sonderfall des allgemeinen *Animismus* (jener Allbeseelung), der uns alles Geschehen in der Außenwelt *miterleben* läßt. (Auch der Stein „tut“ etwas, wenn er zu Boden fällt, „erleidet“ etwas, wenn er mit einem

Hammer in Stücke geschlagen wird.) *Auf ihm beruht alles Verstehen.*

Der Animismus ist kein *Irrtum* des Erlebens, sondern *selbst* Erlebnis. Zum Irrtum wird er erst, wenn er in die Philosophie eingeht — [und ihr gegenüber dann] die periphere objektivistische Denkeinstellung für die allein „wissenschaftliche“ gehalten wird; wie denn ihre Ergebnisse an Sicherheit und Exaktheit tatsächlich hinter jeder Beschreibung zurückstehen. In jener aber verschwinden sowohl das *Du* wie das *Ich*.

Die Frage, ob diese „Einlegung“ (1) *zu Recht* erfolgt, ist insofern sinnlos, als sie weder auf Grund bewußter noch unbewußter „Schlüsse“ erfolgt, sondern unwillkürlich, instinktiv und intuitiv geschieht.

Nur hinterdrein für den Philosophen gibt es da Schlußfolgerungen, die wahr, unwahr oder problematisch sein können. Daraus ergibt sich aber auch, daß jenes „Verstehen“ nie jenen Grad von Sicherheit und Exaktheit erreicht, wie dies grundsätzlich in Hinsicht des Leiblichen der Fall ist, weil es sich eben nicht auf objektive Beobachtung stützt, schon deshalb nicht, weil seelisches Erlebnis der Selbstbeobachtung nicht standhält, auch nicht *beschreibbar* ist, sondern nur im flüchtigen Nacherleben verstanden werden kann, keines dem anderen völlig gleich ist und nur die gleiche Benennung Gleichheit vortäuscht. Was ich vom Innenleben des *Du aussage*, ist immer naive *Psychologie*, die aus meiner Privat-Psychologie gespeist wird, aus *Aussagen* über mein eigenes Erleben, die dieses selbst schon objektivieren. Daher auch die generalisierende Psychologie es der Physiologie in dieser Hinsicht nicht gleichtun kann.

Die Auflösung dieser Aporie, die sich aus dem Widerspruch zwischen natürlicher und philosophischer Einstellung ergibt, liegt im Begriff des Bewußtseins: dieser ist der übergeordnete Begriff. Niemand „hat“ Bewußtsein, alles „*ist*“ bewußt. *Bewußtsein ist etwas „Überindividuelles“*. Es ist weder die Funktion eines Leibes oder einer Seele, weder des Ichs noch des Du oder eines Nicht-Ichs überhaupt, sondern umgekehrt diese sind eine Funktion des Bewußtseins in seiner Transformation von erlebbarer Seinsbewußtheit in wissendes Bewußtsein, die sich stets in den Kategorien der Sprache vollzieht, die das seiner Natur nach Substanzlose substantialisiert. *Der funktionale Bewußtseins-Begriff* hat keine philosophische Bedeutung, sondern nur eine biologische: sowohl in Hinsicht des Ichs wie des Du. (Er ist Ausdruck einer Als-Ob-Betrach-

tung, die den natürlichen Animismus als Hilfsvorstellung in sich aufnimmt.)

Das Bewußtsein (= das Ganze alles Bewußten) läßt sich nicht in Körper einlegen, weil diese selbst Bewußtseinserscheinungen sind.

Nur in peripherer Einstellung stehen sich zwei Dinge gegenüber, das Ich und das Du, so wie ich mir selbst gegenüberrete und „Gegenstand“ meiner Selbstbetrachtung werde, wenn ich von „mir“ etwas aussage. Jenes Ich, das im Raume dem Du gegenübersteht, ist sich selbst zum Objekt geworden; beide sind Vorstellungen.

Der natürliche *Tuismus* bleibt daher unangetastet, sofern er in der Region des Erlebens verbleibt; er wird aber aufgehoben in philosophischer Einstellung, die auch den „Egoismus“ (die Alleinwirklichkeit des Ichs) aufhebt.

Nur daß das Ich das immer Miterlebte ist und das Du nur eine Vervielfältigung dieses Ichs ist. Die „*Beseelung*“ des Du im Gegensatz zum „Es“ ergibt sich aus der Analogie seines und meines *Verhaltens*. In noch reflexionsloser Einstellung wird dem Du das gleiche Innenleben zugeschrieben wie das eigene (so auch das Kind) — erst überraschende Verschiedenheiten des Verhaltens in ähnlichen Situationen ändern dieses ursprüngliche Ebenbild nach bestimmten Richtungen hin. Sowohl das Ich (als *Person*) wie das Du (als *Person*) sind an die Leibesvorstellungen gebunden oder werden zumindest an verschiedenen Stellen des Raumes lokalisiert. Erst im räumlichen Gegenüber werden sie zu *Gegensätzen* und *Gegen-Spielern*: die „*andere Stelle*“ im Anschauungsraum — die nicht von Empfindung durchpulst ist. *Würde dieses Gegeneinanderstehen ganz wegfallen, so würden Ich und Du zusammenfallen, — es fiel das „Fremde“, das Außereinander — die trennende Schranke.*

Daher richtig: es gibt nur ein Bewußtsein und erst innerhalb seiner ein Ich, Du und Es. Nur aus der Einlegung des Bewußtseins in einen Leib ergibt sich der Solipsismus, während die personale Trennung zu einer Mehrheit von Bewußtseins-Mittelpunkten und damit zu einer Pluralisierung des Begriffs „Bewußtsein“ verführt (28. 12. 49 und 12. 1. 50).

(1) Nicht ich lege ein, sondern es legt sich ein — ist selbst Erlebnis eigener Art und gehört insofern der Wirklichkeit an (geradeso wie das eigene Selbstbewußtsein?). Daher besteht auch keine Gefahr, daß ein theoretischer Solipsismus in einen *praktischen Egoismus* umschlage oder zu

dessen Stütze und Entschuldigung werde, aus dem Gedanken heraus: nur das Ich ist wirklich, die anderen sind nur seelenlose Phantome, „meine“ Vorstellungen. Wenn man das Du „nur“ Vorstellung nennt — dahinter steht das realistische Vorurteil —, muß man auch das Ich als handelnde Person so nennen.

92. Erlebnis und Erscheinung

Die seelische oder Ich-Komponente an allen Wahrnehmungen und Vorstellungen *ist* Erlebnis, das Anschauliche an ihnen *wird* erlebt. Es entspricht das der üblichen Unterscheidung von „Vorstellen“ und „Vorstellungsinhalt“, nur daß jenes nicht als eine Tätigkeit des Ichs verstanden werden darf. (Nicht das Ich stellt etwas vor sich hin, sondern etwas stellt sich ihm gegenüber vor.)

Es ist eben eine unberechtigte, schon metaphysische Deutung, wenn das dahin ausgelegt wird, daß das Erscheinende schon an sich vorhanden wäre und nur darauf wartete, erlebt zu werden. Nicht *etwas* erscheint (tritt in Erscheinung), sondern *mir* erscheint etwas, tritt gleichsam vor mein geistiges Auge. Indem es mir im Anschauungsraum gegenübertritt, entfremdet es sich mir gleichsam (Grundform des Objektiv-Werdens, ich bin so nicht mehr ich selbst), aber es bleibt mir doch verbunden, es ist doch für mich da, es löst sich nicht ganz von mir los, bleibt „meine“ Vorstellung. Die Bezogenheit auf das Ich ist damit nicht abgerissen. Es gewinnt aber den Anschein, als wenn ich es „von außen“ empfangen und in meinen Besitz aufnehmen und damit gleichsam assimilieren würde.

Dieser nur psychologisch zu erklärende Anschein ist eine der Wurzeln des philosophischen Realismus.

In Wahrheit handelt es sich dabei aber doch nur um den Übergang von erlebender zu wissender Bewußtheit. Die Intention ist jenes geistige Auge, das auf etwas gerichtet ist, es damit distanziert und objektiviert, gemäß der Anschauungsform des Raumes sich sinnlich-anschaulich oder symbolhaft gegenüberstellt, während das körperliche Auge selbst zu einem Gegenüber wird, wenn ich es mir „vorstelle“ oder im Spiegel erblicke. Wollte man im Banne des Kausaldenkens nach dem *An-sich* des Erscheinenden fragen, so wäre dies das Urerlebnis, dessen Ausgliederung aber nicht als zeitlicher Vorgang zu denken ist und (wie es die Kausal-kategorien bedingen würden) nicht als Ursache im zeitlichen Sinne, sondern als der zeitlose Grund (3. 1. 50).

93. Erfahrung

Das Auftreten von Erfahrungen — indem Anschauliches erlebt wird — ist noch nicht „objektive“ Erfahrung. Es kann in gewöhnlicher Terminologie nur „innere“ Erfahrung (1), richtiger subjektiv orientierte Erfahrung heißen, da das Wissen um sie noch keine objektive Ordnung der Erscheinungen zu erkennen gibt. Aussagen darüber haben erkenntnistheoretisch noch den Charakter von *Erlebnisaussagen*. Zur „äußeren“, objektiven Erfahrung wird jene Abfolge von Erlebnissen erst, wenn sie sich in kategorial geordneten Aussagen niederschlägt: damit werden die primären Erscheinungen zu selbständigen *Dingen* substantialisiert und ihre Reihenfolge kausal geordnet. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, wie Kant sagt. Erst damit werden Erscheinungen zu *Gegenständen* möglicher Erkenntnis. Diese kategoriale Ordnungsfunktion ist keine beliebige, sondern wird durch das Auftreten der Erscheinungen selbst nahegelegt.

53 Sie erfolgt zunächst ganz unwillkürlich und kann erst nachträglich einer denkmäßigen Überprüfung unterzogen werden. Nicht alles, was „erscheint“, eignet sich dazu, sondern nur ein Teil davon, aber auch das, was diese Affinität besitzt, reicht nicht zu.

Es weist Lücken auf, die durch *Interpolationen* anschaulicher und begrifflicher Art ausgefüllt werden müssen, um eine Geschlossenheit des empirischen Weltbildes zu erzielen. Auch diese Einschaltungen und Ergänzungen gehen auf Erlebnisse zurück, ihre Stelle in Raum und Zeit ist aber eine andere in der subjektiven als in der objektiven Erfahrung; sie müssen aber doch wieder durch jene gerechtfertigt werden, wenn sie „zu Recht“ bestehen sollen. Jene Lücken erklären sich daraus, daß nicht alles, was im Dunkel des Seinsbewußtseins erlebt wird, sich in wissende Bewußtheit überführen läßt, und das Urerlebnis in seiner unergründlichen Tiefe reicher ist als das, was von ihm in Erscheinung tritt und auch seine Transformation gleichsam steckenbleibt und sich sträubt in die Helle reflektierter Bewußtheit zu treten.

Eben diese nur andeutend transformierbaren, aber nie ganz aufzuhellenden Erlebnisse machen den Seeleneinheitsgrund aus — das eigentlich Seelische, das alles Erscheinende begleitet, dessen wir aber nur erlebnismäßig bewußt sind, das aber nicht in „Erscheinung“ tritt und daher auch nicht „Erfahrung“ heißen kann.

Von ihm aus die Erfahrungswelt „verstehen“ zu wollen, ist ein aussichtsloses Bemühen, da es selbst nicht eigentlich „ver-

standen“ werden kann, sondern im irrationalen Erleben befangen bleibt (nicht erscheint und daher auch kein Glied der Erscheinungswelt bildet). Im Gegenteil: das Erkennen vollendet sich erst im Rationalen, in einer grundsätzlichen Loslösung von jenem Hintergrund, die allerdings nur „in Gedanken“, nicht in Wirklichkeit erfolgen kann. Dem entspricht der Entwurf des *Modelles einer Außenwelt*, die sich auch von den Erscheinungen losmacht und nur in berechenbaren Größen besteht, die nur begrifflich formulierbar sind — die physikalische Welt. Sie darf aber nur als methodisches Postulat verstanden werden, nicht ontisch als metaphysisches An-sich der Erscheinungswelt. Sie „*erscheint*“ nicht mehr, sondern wird nur „*gedacht*“, aber *so* gedacht, daß sie nicht der Erscheinungswelt widerspricht — aber auch sie ist eine „*Außenwelt*“, ein *Gegenüber*, nicht „*in mir*“ (als Gedanke) — der *Idee* nach *vollendet* und *lückenlos* (7. 1. 50).

(1) Eine „innere“ Erfahrung im eigentlichen Sinne gibt es nicht, denn das Seelische „*erscheint*“ nicht (tritt nicht im Raum „gegenüber“), und so weit es das zu tun scheint, hat es schon aufgehört Seelisches zu sein und ist nur durch Worte vertreten, die seelische Erlebnisse zum Nachklingen bringen können. Aber auch dem Ausdruck „innere“ Erfahrung liegt die *Raumsymbolik* zugrunde: „*unsichtbar*“, weil im Innern des Ichleibes.

94. Zur Methode der Philosophie

Es war stets ein Irrweg und eine Selbsttäuschung der Philosophie, wenn sie glaubte, es der Mathematik durch Nachahmung ihrer Methode gleichtun zu müssen oder auch nur zu können. Der Formalismus der Logik, mit dem die Mathematik in Hinsicht ihrer Denksetzungen arbeitet, ist nicht schöpferisch, sondern nur ordnend. In einer Schlußfolgerung kann nichts Neues zum Vorschein kommen, das nicht in den Prämissen — wenn auch noch verborgen — schon enthalten sein würde. Wenn z. B. in unkritisch-ontologischer Einstellung aus der Subjektivität der Erscheinungen geschlossen wird, daß ihnen, dem Kausalprinzip gemäß, „objektive“ Dinge an sich zugrunde liegen müßten, so fordert schon der Begriff der Subjektivität den der Objektivität heraus, der Begriff der Erscheinung den eines in ihm Erscheinenden. Es ist in jenem Schlusse dasselbe nur zweimal und mit anderen Worten gesagt. Die Philosophie und besonders die Metaphysik können weder von Denksetzungen ausgehen noch von Axiomen, sondern nur von der *Wirklichkeit* und auch ihr Ziel ist die „Feststellung“ dieses Wirklichen: des unzweifelhaft Wirklichen, des „wahrhaft Seienden“.

Wie man auch sagen könnte: *eine Selbsterkenntnis des Bewußtseinsganzen*.

Ihre Methode ist daher nur die einer immer mehr in die Tiefe gehenden *Besinnung*. Besinnung heißt hier also nichts anderes als ein Durchblicken durch den Schleier und die Verführung der Sprache, soweit dies möglich ist. Es ist aber in gewissem Sinne die Tragik der Philosophie, daß dies immer nur bis zu einem gewissen Grade möglich ist, weil auch sie selbst sich nur in Aus-sagen und Sätzen ausdrücken läßt und daher der Verfänglichkeit der Sprache auch ihrerseits ausgesetzt ist. Daher die Unabgeschlossenheit ihrer Aufgabe und ihr Ringen nach einem möglichst adäquaten Ausdruck des Gemeinten. Daraus erklärt sich auch teilweise der Widerspruch der philosophischen Systeme, der oft viel mehr in ihrer Formulierung liegt als in den Gedanken der Philosophen (11. 1. 50).

55 95. Kausalität

Die psychologische Wurzel ist als eine Weise des Icherlebens das Erleben von *Tun — und Leiden*, des Wirkens und Bewirkt-Werdens, des Hervorbringens und (zwangsweise) Empfangens des aktiven und passiven Verhaltens, des *Dynamischen* jener beiden: „*Ursache und Wirkung*.“

96. Zur Psychologie

Der Begriff einer „*seelischen Struktur*“, einer seelischen Organisation (1), widerspricht der Natur des Seelischen: Erlebnisse ihrer Wirklichkeit nach sind nicht „*nebeneinander*“, auch nicht „*zusammen*“ oder *nacheinander*. *Erlebnis ist nur das Jetzt*: das Problem ist nicht: wie vieles zugleich sein und sich gegenseitig bedingen kann, sondern wie es kommt, daß jene Einheit in der Reflexion auf sie in eine Vielheit sich auseinanderlegt. Erklärung: die Kategorie der Zeit als Ordnungsform eines Mannigfaltigen und die der Kausalität als Ordnungsform des Nacheinander und des gegenseitigen Bedingtseins.

Die „*Struktur*“ ist nur eine Übertragung der so aufgegliederten in *Raumanschauliches*: Erklärung aus einem Begriffsgebilde durch Realisierung des Seelisch-Erlebnismäßigen nach Analogie des Leibes und seiner Funktionen (17. 1. 50).

(1) Es gibt kein „*Gefüge*“ des Seelischen — ein der Raumanschauung entnommenes Bild. Auch nicht ein Ganzheitserlebnis des Augenblicks (kein *Nebeneinander*, sondern nur eine *retrospektive Analyse*).

97. Die reale Welt

Es *gibt* eine reale Welt als einen objektiven Zusammenhang von Dingen und Ereignissen (oder auch nur von Ereignissen, wie die Physik uns lehrt), in der jedes Einzelne seine bestimmte Stelle im Raum und auf der Zeitlinie hat. Die Frage kann nur sein, *was* sie ist, was von ihr in ihrer Gänze *gehalten* wird und gehalten werden soll. Auch darüber, daß das, was wir von dieser Welt *wissen*, ein Bewußtseinsgebilde ist, besteht kein Zweifel. Fraglich kann nur dessen *Deutung* sein: ob es *nur* Bewußtseinsgebilde ist oder ob sie noch außerdem „an-sich“ existiert. Für den natürlichen Realismus ist die Anschauungswelt ein An-sich, für den kritischen Realismus ist sie Erscheinung eines An-sich, für den kritischen Idealismus besteht weder die Möglichkeit noch ein Anlaß, die Frage nach dem An-sich aufzuwerfen: für ihn *ist* sie ein kategorial geordnetes Vorstellungsgebilde, von dem nur einzelne Bruchstücke anschaulich gegenwärtig sind, das Ganze aber seine Wirklichkeit nur in Aussagen besitzt, die zuletzt auf Erlebnisaussagen zurückgehen. Die Transzendentalphilosophie fügt dem hinzu, daß die Annahme eines An-sich-Seins dieser Welt nur ein *Glaube* sein kann, der zwar psychologisch motiviert, aber nicht logisch begründbar ist. Sie weist auch darauf hin, daß sich durch jenen *Glauben* an dem Weltbild, wie es tatsächlich ist, weder inhaltlich noch formal etwas ändert dadurch, ob ich ihm ein An-sich unterlege oder nicht. Aber auch darauf, daß es eine höhere Art von Wirklichkeit nicht gibt als die des unmittelbaren Erlebens, und daß auch das begrifflich Reale (was an einem Weltbild begrifflicher Natur ist), nur darin seine Wirklichkeit hat, daß es für — grundsätzlich — erlebbar gehalten wird: also *die Selbstgenügsamkeit der Welt* als *Bewußtseinsgebilde*. Jede Behauptung, die darüber hinausgeht, stößt in das *Transzendente* vor, also in einen leeren Raum für unser Denken, der selbst wieder nur durch Bewußtseinsgebilde ausgefüllt werden kann.

Daß die Bewußtseinswelt die „*Welt selbst*“ sein soll, stößt zunächst im natürlichen, d. h. unbelehrten Denken auf starken Widerstand. Es ist hier nicht anders wie mit dem Begriff „*Vorstellung*“. Die Syntax der Sprache *gliedert* einen einheitlichen Vorgang in das *Vorstellen*, die *Vorstellung* und das *Vorgestellte*.

„*Vorstellen*“ ist ein seelisches Erlebnis, das sich an das Auftreten einer Vorstellung knüpft — es hat mit dem Inhalt des Vorgestellten unmittelbar nichts zu tun.

Vorstellung und Vorgestelltes sind aber nicht zweierlei, sondern Eins. Etwas *als* Vorstellung zum Unterschied von diesem Etwas als Wahrnehmung oder als Wort, als Begriff: ein Anschauliches, das sich „vor mich hinstellt“.

Ein Baum, den ich sehe, *ist* Vorstellung, nicht: er *wird* vorgestellt. Es ist das durch die Sprache nahegelegte realistische Vorurteil, daß etwas darauf warte, vorgestellt zu werden. Nur die *Aussage*: „ich stelle etwas vor“ hat einen Gegenstand, nämlich die Vorstellung, von der ich „weiß“.

Daß etwas *nur* Vorstellung sei, kann nur heißen, daß ihm die Erlebnisfähigkeit in Form der Wahrnehmung (von Empfindungen in den Sinnesorganen begleitet) fehlt. *Für sich genommen ist eine Vorstellung weder wahr noch falsch*, sondern *ist* eben das, was sich in ihr „vorstellt“. Nur wenn ich sie für etwas anderes *halte* (Traum, Phantasie ...), also als Objekt einer *Aussage*, kann sie das eine oder das andere sein:

Nicht weil sie mit einem nicht vorgestellten Gegenstand übereinstimmt oder nicht, sondern weil sie sich in den Zusammenhang anderer Vorstellungen nicht widerspruchlos einfügt. Eine Vorstellung kann *berichtigt* werden: dann wird aber auch das „Vorgestellte“ zu einem anderen, als es früher (vorher) war.

57

Nicht anders ist es auch mit den Weltbildern:

Auch sie sind keine „Abbildungen“ einer an sich bestehenden Welt, sondern diese selbst. Die Welt selbst *ist* immer so, wie ich sie denke.

Psychologisch, also in schon peripherer Einstellung, läßt sich das so ausdrücken, daß jeder in seiner Welt lebt, d. h. jeder in einer *anderen* Welt lebt, denn die Weltbilder verschiedener Menschen können sich zwar *gleichen*, sind aber doch stets in mannigfacher Weise verschieden — auch schon vermöge ihrer verschiedenen emotionalen Tönung (extra- und introvertierte Menschen). Sie unterscheiden sich je nach der Weite des geistigen Horizonts, dem Umfang der Kenntnisse, der Lebhaftigkeit der Phantasie, der Schärfe und Geschultheit des Denkens. Das Weltbild der Wissenschaft ist ein anderes als das des Alltagsmenschen, des wissenschaftlich Ungebildeten oder des religiösen Menschen; aber auch jenes ist zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes. Jeder aber glaubt in seinem Weltbild die „Welt *selbst*“ vor sich zu haben. Psychologisch sind alle Weltbilder gleichberechtigt, weil aus ihrer individuellen Bedingtheit zu verstehen. Es ist nicht anders, wie

wenn dem Knaben die Erlen als drohende Gespenster erscheinen, dem Vater als harmlose Bäume: für beide *sind* sie das, wofür sie sie halten. Nur vom Standpunkt des Vaters aus sind jene Gestalten ein bloßer „*Schein*“, weil die Bäume vom Kind für etwas anderes gehalten werden, als sie es bei Tageslicht sind; nicht vom Standpunkt des Kindes im nächtlichen Dunkel.

Die Welt wird gar nicht als „*Bild*“ erlebt, sondern als Realität (real zu sein, gehört zum Begriff einer „Welt“), als dinghaftes Sein und eben darin hat sie ihre Wirklichkeit in Gestalt ihrer unmittelbaren Erlebnisgewißheit. Die Frage einer Übereinstimmung von Bild und Gegenstand besteht auf diesem vorphilosophischen Standpunkt gar nicht. Der wahrhaft naive Mensch glaubt in seinem *Weltbild* die *Welt selbst*, so wie sie ist, vor sich zu haben und ist damit im Recht.

Diese unbefangene und der Wahrheit nahekommende Auffassung wird erst gestört durch eine irregehende „philosophische“ Überlegung: durch die Ausdrucksweisen des „*kritischen*“ und in Wahrheit unkritischen Realismus, der in methodisch falscher Anlehnung an die physiologische Wahrnehmungstheorie (Reiz — „Empfindung“) jenen einfachen Sachverhalt verwirrt. Der Grundirrtum dabei ist: die Einlegung des Bewußtseins in das empirische Ich als Person, also zuletzt in den Ichleib. Erst auf Grund dessen ergibt sich die irreführende Scheidung eines *Außen* und *Innern*, die Verwechslung des „für mich“ mit einem „in mir“, des „Außer mir“ mit einem *An-sich*, und damit die Annahme einer *Abhängigkeit* des Weltbildes von der Organisation des „*Subjekts*“, das doch als „Person“ gedacht, selbst jener realen Welt angehört, über die es etwas aussagt; während auch das „Außer mir“ (1) immer ein „für mich“ ist und als *An-sich* nur das schlechthin Ganze gelten kann, wie es im Urerlebnis noch unentwickelt eingeschlossen gedacht werden kann, aber auch alle seine Transformationen umfaßt.

Die „*Wirklichkeit*“ der Welt, um die der Realist bangt, *braucht nicht bewiesen oder anerkannt zu werden*: die Welt *ist* wirklich, indem ich sie denke und zwar als *real* denke (ich kann gar nicht anders, denn alles Objektive ist real-dinghaft (2), wenn auch nur im Wortsymbol). Es gibt keine höhere Art von Wirklichkeit als die des Erlebens im Jetzt. Sie ist aber auch *so, wie* ich sie jetzt denke. Mein Weltbild steht nicht im Vergleich mit einer Welt an sich, sondern nur mit *anderen* Weltbildern. Es kann berichtigt, ergänzt, erweitert oder auch eingeengt werden (durch Ausschaltung überflüssiger anthropomorpher, animistischer oder

phantastischer Bestandteile) auf Grund von Erfahrung, Überlegung und Belehrung: bleibt aber immer doch „meine“ Welt.

Daß es eine für alle *gemeinsame* Welt gebe, kann nur heißen, daß ein bestimmtes Weltbild — jenes der Wissenschaft — als das Richtung gebende anerkannt wird. Aber auch das Weltbild der Wissenschaft ist nichts Fertiges, Endgültiges, sondern selbst in Fortbildung begriffen (24. 1. 50).

(1) Alles ist „außer mir“, was mir als „Gegenstand“ gegenübersteht. Es *ist* objektiv, aber doch immer für mich als Subjekt. Dieser Subjekt-Objekt-Relation vermag kein Denken zu entrinnen. Sie macht aber das Objekt nicht — inhaltlich — abhängig vom Subjekt —, ändert an ihm nichts, auch nicht an seiner Realität. Objekt für ein Subjekt sein, macht das Objektive nicht *subjektiv*. Es bleibt was es ist — *für* das Subjekt.

(2) Das *Dingliche* (dinglich Gewordene) empfängt seinen Seinswert aus dem *Nicht-Dinglichen*: das Reale hat nur *darin* seine Wirklichkeit, daß es — grundsätzlich — erlebbar ist, die „Welt“ nur darin, daß sie selbst ein (Denk-) *Erlebnis* eigener Art ist.

59 98. Die Flügel des Ikarus

Die Flügel der Vernunft, auf denen sie in das Transzendente vorstoßen will, fallen ab, weil sie nur mit dem Wachs törichter, naiver Wünsche angeklebt sind, die vor der Sonne sich besinnender Vernunft abschmelzen.

99. Denken und Sein

Zwischen Denken und Sein (im Sinne von einem Wissen um Seiendes in Gestalt urteilsmäßig überprüfter Aussagen) besteht kein *ontischer* Gegensatz, dessen Überbrückung Schwierigkeiten machen würde. Auch das Denken „*ist*“, insofern es im Denkakte erlebt wird und in dessen aktuellem Vollzuge seine Wirklichkeit hat. Umgekehrt „*wissen*“ wir von einem Seienden nur, insofern es intentional erfaßt wird. Nur die *Modalität ihres Seins* ist eine verschiedene.

Diese Verschiedenheit ist aber keine Gegensätzlichkeit, sondern nur die Unterschiedlichkeit zweier Transformationsstufen ein und derselben Bewußtseinswirklichkeit, wenn auch das Seinsbewußtsein reicher ist als das Wissensbewußtsein, da nicht alles unmittelbar Erlebte sich in die Form intentionaler Bewußtheit überführen läßt. Der Anschein einer Fremdheit oder Gegensätzlichkeit beider ergibt sich nur aus einer *einseitigen Objektivierung*: Alles, was „Gegenstand“ des Denkens wird, tritt auf die Seite des Objektes, während das Denken auf Seite des Subjektes verbleibt.

Die Relation Subjekt—Objekt bedeutet aber keinen ontischen, sondern nur einen *polaren* Gegensatz innerhalb des Denkens: es ist die *Denkform* selbst; sie ist verschiebbar, insofern auch das Denken selbst wieder Objekt werden kann, wenn über das Denken selbst „nachgedacht“ wird. Der Unterschied von Sein und Denken ist nur der einer „dunklen“ (rein erlebnismäßig) und der einer „erhellten“, in Wissen überführten Bewußtheit. Daraus kann sich die Frage ergeben, wie weit sich das Denken durch die kategoriale Formung seiner Aussagen vom unmittelbar Wirklichen entfernt. Sie beantwortet sich dahin, daß auch die kategorialen Funktionen auf Erlebnisweisen des Ichs zurückgehen. In der vollbewußten Anwendung der Kategorien ist dem Denken allerdings ein gewisser Freiheitsgrad gegeben, dieser aber damit eingeschränkt, daß die Verifikation von Aussagen höherer Stufen doch wieder in der Erfahrung und zuletzt in Erlebnisaussagen ihr Maß hat. Das Denken ist ja nicht schöpferisch, sondern hat sein vorgegebenes Material doch nur in dem, was die „äußere“ und „innere“ Erfahrung ihm darbietet. Es vermag kein Sein hervorzubringen, das nicht im Erleben schon enthalten wäre, sondern hat nur die Aufgabe zu sagen, *was* dieses ist, nur daß diese Aussagen von der Stufe der Reflexion bedingt sind. Diese ist aber eine andere in der Alltagssprache als in der Wissenschaft und diese nicht dieselbe wie jene der Philosophie, [insbesondere] der Transzendentalphilosophie.

Was diese unbefangene Auffassung des Verhältnisses von Denken und Sein stört, ist die *Einengung des Bewußtseinsbegriffes* auf das intentionale Bewußtsein; diese vergißt, daß von einem nicht schon vorher Bewußten auch kein Wissen möglich sein würde (30. 1. 50).

100. Das „Ding“

Wenn ein Erlebniskomplex auf Grund seiner kategorialen Formung in Aussagen zu etwas Dinghaftem wird, so schließt das in sich, daß er nicht *nur* „für mich“ da, also bewußt ist, sondern daß er *auch* ein Sein „für sich“ hat. — Eben das besagt der Ausdruck „real“. — Das letztere gilt aber von allem, was Gegenstand einer Aussage wird. So auch von eigenen Seelenzuständen, sobald sie intentional erfaßt werden, wenn ich sie als „Tatsache“ feststelle, an der ich nichts mehr zu ändern vermag. Auch sie gewinnen damit eine Art Selbstsein und eine Art Selbständigkeit ihres Seins, sobald sie aus dem Dunkel des Erlebens in die Helle intentionaler Bewußtheit heraustreten. Jenes „für mich da sein“ und dieses „für

- 61 sich selbst da sein“ bedeuten aber keinen ontischen Gegensatz, sondern bleiben vereint in der unaufhebbaren Relation von Subjekt und Objekt. Es ist daher nicht begründet, sondern ein Denkfehler, wenn jenem „für sich“ ein „an-sich“ unterschoben wird. Denn auch jenes „für sich“ sein ist ein solches nur „für mich“; es hört damit nicht auf dem Bewußtseinszusammenhang anzugehören, nur daß es einer höheren Stufe der Bewußtheit angehört als das stumme Erleben. Die Relation Subjekt—Objekt ist ja nur die Form intentionaler Bewußtheit und bedeutet keine ontische Ablösung des Objekts vom Subjekt. Es *gibt* Reales — das liegt im Begriffe des Dinghaften —, aber nur „für mich“, der ich es als solches denke. Durch seine Abtrennung vom Subjekt als ein An-sich würde es aufhören „für mich“ da zu sein, ich könnte nichts von ihm wissen, es wäre „für mich“ gar nicht vorhanden. Diese erkenntnistheoretische Grundanschauung mit ihrem Dualismus von Erleben und Wissen, Sein und Denken ist gleichsam ein *immanenter Platonismus* mit seiner Unterscheidung und Entgegensetzung des Aisthetischen und Noetischen, nur mit umgekehrten Vorzeichen: das noch unausgesagte Erleben hat den Primat vor der anschaulichen Sinnenwelt, diese den Primat vor einer logisierten Gedankenwelt und diese vor einer transzendenten Welt der Ideen, die selbst als Gedankengebilde erkannt wird. Nur daß es sich hier nicht um *ontische* Gegensätze handelt, sondern *dasselbe* (denselben Inhalt) in verschiedenen Stufen der Bewußtheit. Die Dingwelt würde zu bloßem *Schein*, weil sie dann für etwas anderes *gehalten* würde, als sie ihrer Wirklichkeit nach ist (2. 2. 50).

4. Aphorismen aus der Zeit vom 27. II. 1950 bis 28. III. 1954

1. Subjekt—Objekt

Die Apriorität der Raumanschauung bedarf keines *Beweises*, sondern nur einer unmittelbaren *Besinnung*. Sie ist nicht nur die Grundform und Voraussetzung alles anschaulichen Wahrnehmens und Vorstellens, sondern auch die Grundform des Denkens, sowohl im weiteren Sinne als jede Intentionalität, als auch im engeren Sinne des Urteilens und Erkennens.

Jeder Art des Denkens ist die *Subjekt—Objekt-Relation* wesentlich und von ihm unabtrennbar, mag sie auch nicht immer sprachlich zum Ausdruck kommen, wie in rein „objektiven“ Tatsachefeststellungen. Sätze, in denen sie fehlt, sind immer unvollständige Aussagen, die, vollständig ausgedrückt, „ich stelle fest“, „ich glaube“, „ich bin überzeugt, daß ...“, kurz „ich denke etwas“ lauten müßten. Über etwas „nachdenken“ heißt, dieses zum Objekt machen, *ihm gegenüberstehen, ihm gegenübertreten* (es „erfassen“, ihm „nähertreten“).

Subjekt und Objekt stehen an *verschiedenen Stellen* eines *imaginären* Raumes, dadurch voneinander getrennt, aber doch auch wieder durch eben diesen Raum mitsammen verbunden. Es handelt sich dabei nicht nur um eine sprachliche Metapher: wir *erleben* jenes Verhältnis unmittelbar in dieser Weise und *verstehen* es nur in dieser anschaulichen Form, deren wir uns nicht zu entschlagen vermögen (1).

Diese Relation ist unauflöslich: es gibt kein *Subjekt an sich* und kein *Objekt an sich*.

Indem ich sie denke, tritt sie selbst auf die Seite des Objekts, wird zu einem feststellbaren Sachverhalt, für mich, den Denkenden, als Subjekt dieses Denkens. Über das Subjekt sind daher, streng genommen, überhaupt *keine* Aussagen möglich, denn in jeder solchen wird es selbst zum Objekt und hört auf, Subjekt zu sein. Es schrumpft so gleichsam auf einen ausdehnungslosen Punkt zusammen, bleibt aber Mittelpunkt alles Aussagbaren:

das „reine“, erkenntnistheoretische Subjekt. Die Relation (Entgegensetzung im Denken und in symbolischer Anschauung) bedeutet daher keinen *ontischen*, sondern nur einen *polaren* Gegensatz innerhalb des Bewußten: der *Grundform intentionaler Bewußtheit*, die immer von neuem wieder auflebt.

2 Sie hat daher den Charakter des „Notwendigen“ und „Allgemeingültigen“: *kein Denkender kann sich ihrer entschlagen, weil „Denken“ und auch das Nachdenken über das Denken nur in ihr möglich ist.* Es gibt daher auch kein „Warum?“ es so ist: die Kausalkategorie hat ihre Funktion nur auf der Objektseite, als Ordnungsform des Objekt-Gewordenen.

Es läßt sich nur allenfalls sagen, daß auch das intentionale Auseinandertreten von Subjekt und Objekt im Urerlebnis schon *angelegt* ist und in dessen Transformation mit einer Art innerer Notwendigkeit sich entwickelt, heraustritt. Darin, daß es auch selbst wieder in seiner Art *erlebt* wird, hat es seine unangreifbare *Wirklichkeit*.

In der konkreten Wirklichkeit, d. h. in „natürlicher“, d. h. unkritischer Auffassung steht auf Seite des Subjekts die *empirische Person* — der Einzelmensch —, das seiner selbst als denkend, fühlend und wollend bewußte Ich. Ein „Subjekt“, das von sich „weiß“ und über sich Aussagen macht, ist sich aber schon selbst wieder zum Objekt geworden — *für sich* als „Subjekt“! Eben dieses Wechselspiel von Selbst-Objektivierung und Sich-wieder-Zurückziehen auf die Subjektseite gehört zum Wesen des *Selbstbewußtseins*. Es hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Versuch des Freiherrn von Münchhausen, sich am eignen Zopf aus dem Sumpf herausziehen zu wollen: die *Unmöglichkeit* einer *Selbsterkenntnis*.

Gleichwohl besteht hier ein wesenhafter Unterschied von Subjekt- und Objektseite: denn meiner selbst bin ich nicht nur in einem Wissen um mich bewußt, sondern auch in der viel tieferen Weise der Erlebnis- (oder Seinsbewußtheit), der Unterschied des in seiner Art *Bewußten* (unmittelbar) und des (mittelbar) *Gewußten*, im Vergleich zu dem jenes als ein Dunkles, Undurchdringliches, ja als relativ Unbewußtes (2) erscheinen kann, das es doch nicht ist. Es ist als ein schlechthin *Irrationales*, das noch nicht „Objekt“ geworden, in Aussagen nicht ausdrückbar (Erlebnis-Aussagen als Mittelglied): das nicht erlebt *wird* (in Subjekt—Objekt-Relation noch nicht steht), sondern selbst Erlebnis *ist*. Es ist der Quellpunkt aller Wirklichkeit — das Wirkliche (in seiner erlebten

Selbstgewißheit) selbst, aber noch keine Wahrheit —, steht daher in der Ursprünglichkeit seines Seins als reines, noch unreflektiertes Erleben, daher noch *jenseits der Subjekt—Objekt-Relation* (3).

Aus dieser erlebnismäßigen Selbstgewißheit des konkreten Subjekts ergibt sich das *ontische Übergewicht* der Subjektseite jener Relation: alles was Objekt geworden ist, ist es nur *für* das Subjekt — für mich —, ob es noch außerhalb dieser Relation ein Selbstsein an sich besitzt, läßt sich auf keine Weise feststellen. Denn, was wir über das Objektsein aussagen mögen, bleibt immer in jener Relation befangen. Jeder solche Gedanke setzt wieder ein Subjekt voraus, das ihn denkt und ihm zustimmt oder ihn ablehnt. Jede ontisch-realistische Deutung des Objektseins *vergißt* auf die Subjekt—Objekt-Relation, die nur für das Seinsbewußtsein nicht besteht, für jede Art des Denkens aber unabstreifbar ist. — Die philosophische Besinnung *erinnert* sich an sie und zieht aus ihr Folgerungen. Umgekehrt wieder liegt das *erkenntnistheoretische Übergewicht* auf der Objektseite. Nur von dem, was Objekt für ein Subjekt geworden ist — Gegenstand für das Denken —, gibt es ein *Wissen* an der Hand von Erfahrung und Logik. Das Subjekt hingegen steht jenseits der Erkennbarkeit, denn was immer ich von mir aussagen mag, bin doch nicht mehr „ich selbst“, sondern das verdinglichte Ich im Spiegel der Sprache. *Das Subjekt bleibt unerkennbar, solange und insoweit es Subjekt ist.* Anders: das Urerlebnis hört auf Erlebnis zu sein, wenn es in Worte und Sätze gefaßt wird oder zum anschaulichen, empirischen Ich geworden ist (*besser: mit diesem verwechselt wird!*).

Auch die Annahme einer Mehrheit von Subjekten steht auf der Seite des Objektiven. „Das“ Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinn ist ein Unikum.

Die Seinsgewißheit auf Seite des Subjektes ist etwas Irrationales — läßt sich nicht „beweisen“, bedarf aber auch keines Beweises —, kann vom Denken nur anerkannt werden —, steht außerhalb der Subjekt—Objekt-Relation. Eine *Denkgewißheit* besteht nur in analytischen Sätzen (wo allein das Gesetz des Widerspruchs entscheidet), nur darin erreichbar als *absolute Evidenz*.

Die Subjekt—Objekt-Relation bedeutet nur das Objektsein *für* das Subjekt, die Bindung an ein Subjekt, nicht eine *Subjektivierung des Objektiven*, eine Beeinflussung des Objektseins durch sein Subjekt in Hinsicht seines So-Seins. Die Gefahr einer Beeinflussung des Objektiven findet nur dann statt, wenn das empirische Denksubjekt sich ihm in Gestalt von Einfällen anbietende

Denkmöglichkeiten ohne vorherige urteilsmäßige Überprüfung für objektiv-wahr hinnimmt. Das ist aber eine Angelegenheit psychologischer und in gewissem Sinne auch ethischer Art (Mangel an Schärfe des logischen Gewissens). Transzendental-philosophisch gesehen steht aber jedes Subjekt, das sich diesen schuldig macht, selbst schon auf Seite des Objektiven und nur in peripherer Einstellung kann von einer solchen *Beeinflussung* die Rede sein: eines objektiven Vorganges durch einen anderen objektiven Vorgang (4).

„Vorstellung“: nicht „*ich*“ stelle etwas vor, sondern *etwas* stellt sich vor mich hin —, *löst* sich von mir, bleibt zwar „für mich“, ist aber nicht „in mir“. Dieses Ich, dem sich etwas gegenüberstellt, ist zunächst der *Leib*. Aber auch dieser ist ein Vor-Gestelltes — tritt auf die Seite des Objekts. Das „außer mir“ im Raum gewinnt *Selbständigkeit* mir gegenüber: „Außenwelt“; Selbständigwerden dadurch und damit Anfang der Realisierung (5).

Was bleibt dann zurück?

a) *Das Emotionale*, das durch die Empfindungen an den Leib gebunden erscheint;

b) auch dieser wird *Objekt*, wenn intentional erfaßt;

c) „Subjekt“ zuletzt nur ein ausdehnungsloser Punkt: das „*Ist*“ = *Seinserlebnis* als solches.

Das abstrakte Subjekt—Objekt nur ein Analogon des Gegenüberstehens im Raum — Sinnesraum und Denkraum (27. 2. 50).

(1) Dieses anschauliche Schema ist „*früher*“ als seine begriffliche Formulierung und bildet auch weiterhin deren Inhalt.

(2) Die Unsicherheit beginnt, je weiter sich das Denken von den Erlebnisaussagen entfernt, die noch keiner Beurteilung unterstehen.

(3) *Vom Subjekt als solchem gibt es kein Erlebnis*: es muß dazu selbst Objekt geworden sein — dennoch sind wir seiner bewußt — in anderer Weise.

(4) Das Denkgesetz des Widerspruches, die Raumanschauung, die kategorialen Funktionen (im Urerlebnis gleichsam angelegt und insofern vom Denken unantastbare Wirklichkeit) haben ihre Wurzel im Seinsbewußtsein und unterstehen daher keiner Beurteilung ihrer Geltung, sind *nicht persönlich Besitztum des erkenntnistheoretischen Subjekts*, sondern *überindividuelle* Formen der Bewußtheit, auf Grund derer überhaupt erst die Subjekt—Objekt-Relation möglich wird. (Das Überindividuelle des Denkens auch ein Postulat der *Allgemeingültigkeit* für alle wirklichen und möglichen Denksubjekte.)

(5) Daher die *Höherbewertung des intentionalen Bewußtseins vom naiven Standpunkt aus*, weil nur dieses dem empirischen Ich eine Orientierung und Zurechtfindung in seiner Umwelt ermöglicht (was mit „Bewußtsein“ vorzüglich überhaupt gemeint ist).

2. Der Begriff der „Erscheinung“ — Das realistische Vorurteil

Auf naivem Standpunkt sind die Gestalten im Raum weder Erscheinungen noch Dinge an sich, sondern einfach „Dinge“, die einer willkürlichen Beeinflussung gegenüber ihr Dasein und ihre Eigenart behaupten. Erst die Philosophie kann darüber belehren, *was* diese Dinge „eigentlich“ sind. Schon die Alltagserfahrung und erst recht die systematische Beobachtung ergeben gewisse Widersprüche in den Erfahrungsaussagen, insofern manche Dinge gleich aussehen und doch verschieden sind (Messing und Gold, geschliffenes Glas und Diamant) oder verschieden aussehen und doch die gleichen sind (Eis und Wasser, Raupe und Schmetterling). Kurz: daß der äußere Anschein trügen kann und daß die Art, wie ein Ding „*erscheint*“, noch nicht darüber ohneweiters entscheidet, was es *ist*. „Erscheinung“ (1) in diesem ursprünglichen und neutralen Sinn ist alles, was dem Ich anschaulich in räumlicher Distanz gegenübertritt; zunächst im optischen Sinne verstanden, aber übertragbar auch auf andere Sinnesgebiete. Auch Erscheinungen dieser Art haben natürlich ihre *Wirklichkeit* — als „subjektive“ Vorstellung —, aber sie berechtigen nicht ohneweiters sie für Dinge (res), für substantiell zu halten, also für Realitäten, und sie als solche dem objektiven Weltbilde einzugliedern: *sie sind zwar wirklich, aber unreal und werden zu einem Schein, wenn sie für Dinge gehalten werden*. In der Alltagserfahrung genügt schon zumeist das Zusammenstimmen der Wahrnehmungen mehrerer Sinnesgebiete, um zwischen bloßen Erscheinungen und Dingen zu unterscheiden: was nicht nur sichtbar, sondern auch greifbar, riechbar, schmeckbar ist — womit sich hantieren läßt oder wodurch man verletzt werden kann, beweist eben damit seine Dinghaftigkeit. Auf höherer Stufe ist es die widerspruchslose Einordnungsmöglichkeit (Einfügung) in den Zusammenhang der Erfahrung, also in das empirische Weltbild, die hier entscheidet.

Es ist die bedeutsame Einsicht der idealistischen Philosophie, daß auch für den Aufbau der begrifflich fixierten Dinge keine anderen Bausteine zur Verfügung stehen als ihre Erscheinungsweisen und jene nur auf einer Synthese von diesen beruhen: daß die Dinge (Gegenstände) der Erfahrung *keine* Dinge an sich sind, sondern kategorial geordnete Erscheinungskomplexe.

Kurz: daß *zwischen Erscheinung und Ding kein ontischer Gegensatz* besteht, sondern nur ein *erkenntnistheoretischer Unterschied*. Nur *relativ* zu fragmentarischen Erscheinungsweisen kann

das Ding als ein An-sich-Bestehendes gelten. Kants „Regenbogen“: der Regentropfen im Verhältnis zum optischen Bild des Regenbogens. Als Komplex von Erscheinungen kann auch das eigentliche Ding „Erscheinung“ heißen, nämlich in bezug zu „*mir*“, dem es erscheint. Es muß dann zwischen *Erscheinungen erster Stufe* (den sinnlichen Eindrücken) und *Erscheinungen zweiter Stufe* unterschieden werden.

Oder wie man auch sagen kann: zwischen *subjektiven und objektiven* (objektiv gewordenen) Erscheinungen, oder *nicht-dinglichen*, zwar wirklichen, aber irrationalen und *dinglichen* (realen) Erscheinungen.

Die leuchtende Mondscheibe wäre dann eine Erscheinung erster Ordnung, der Mond als Himmelskörper eine Erscheinung zweiter Ordnung, denn auch alles, was wir vom Mond wissen, geht zuletzt doch wieder auf Beobachtung zurück, also auf sinnliche Wahrnehmungen. *Kant* hat dem hinzugefügt, daß *auch das empirische Ich* (2), dem etwas erscheint, den Erscheinungen zweiter Stufe gegenüber keine Ausnahmstellung besitzt, sondern selbst „Erscheinung“ ist.

Wahrnehmung ist dann im physiologischen Sinne ein phänomenaler Vorgang, der sich innerhalb der phänomenalen Welt abspielt, in dem auch ich vorkomme, als Erscheinung unter Erscheinungen, wenn auch an der bevorzugten Stelle, nämlich als Subjekt, dem etwas im Raum erscheint.

Dieser Begriff der „Erscheinung“ ist (zunächst und erkenntnistheoretisch allein wichtig) subjektbezogen: was *mir* erscheint. Erscheinung ist das Erscheinende selbst und nichts außerdem. Nur von dieser „phänomenalen“ Außenwelt wissen wir etwas; ein Transzendentes existiert eben deshalb für uns nicht; es wäre das, was seinem Begriffe nach *nicht* „erscheint“, nicht als Erscheinung uns gegenüber treten kann. Dieses Gegenüberstehen im Raum bedeutet keine Transzendenz der „Dinge“, sondern gerade ihre Immanenz, wenn der Raum eine apriorische Form der Bewußtheit ist.

Es ist aber kein logisch begründeter Schluß, sondern ein aus dem natürlichen Realismus fortwirkendes *Vorurteil* (3), wenn nun *Kant* jenes Schema gleichsam verdoppelt, wenn er die empirische Affektion der Sinnesorgane durch Reize umdeutet in eine Affektion des Ichs durch transzendente Dinge an sich. „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl.,

Vorr.). „Wodurch alles in bloße Erscheinung verwandelt werden würde“ (Prol. § 32). Dieser Schritt über das Phänomenale hinaus geschieht durch die kritisch nicht zulässige Anwendung der Kausalkategorie, wie denn Kant auch im Fortspinnen jenes Gedankens wieder die Welt der Dinge an sich auf eine Schöpfungstat Gottes zurückgeführt hat. Da aber nach seiner richtigen Einsicht Dinge an sich doch nur „Gedankendinge“ sind, so könnte es sich bei alledem nur um eine Betrachtung „Als-ob“ handeln, wie Kant selbst gelegentlich angedeutet hat. Und doch steckt in jenem „bloß“ ein wahrer Kern. Es wird nicht *alles* in „bloße Erscheinung“ umgewandelt. Denn das Ich ist sich seiner nicht *nur* als Erscheinung unter Erscheinungen bewußt, sondern auch in ganz unmittelbarer, wenn auch nicht in Worten ausdrückbarer Weise im Erleben: *im Seinsbewußtsein*.

Was *Sein* heißt und nicht bloß *Erscheinung* für ein anderes, erleben wir in der Tiefe unseres Selbstbewußtseins. Die „Dinge“ haben gerade darin ihre unbezweifelbare Wirklichkeit, daß sie dem Ich als seine Vorstellungen verbunden sind. Ihre *Wirklichkeit* gründet sich nicht darauf, daß hinter ihnen Dinge an sich stehen, sondern gerade darauf, daß sie an jener Seinsgewißheit ihren Anteil haben. Die Lehre von den Dingen an sich ist eben eine metaphysische Hypothese, die nichts erklärt und die ganz überflüssig ist, weil wir es im Erkenntnisprozeß doch immer nur mit „Erscheinungen“ zu tun haben und mit ihnen unser Auskommen finden müssen. Das An-sich der Erscheinungen sind nicht *Dinge* an sich, sondern das noch jenseits jeder erkenntnistheoretischen Bewertung stehende *Urerlebnis*.

Wenn man die Frage des *Ursprungs* aufwirft, so stehen hinter den Erscheinungsdingen die elementaren Erlebnisse und ihre kategoriale Formung. Jene sind das, was „erscheint“, d. h. in Gestalt von Erscheinungen 1. Ordnung dem Erlebniszentrum gegenübertritt. Sie sind das eigentlich Primäre, ihr „Erscheinen“ das Sekundäre, die phänomenalen Dinge das Tertiäre (vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus gesehen). Erscheinungen nicht von Dingen an sich, sondern des Urerlebnisses: *wenn das Erlebte in Erscheinung tritt*, indem es zum Objekt wird, anschaulich oder symbolisch gegenübertritt, damit „gewußt“ wird.

Das Apriori der Erscheinungen ist ihre Anschaulichkeit, das ist der Sinnesraum, das Apriori der Dinge sind die kategorialen Funktionen. („Apriori“ — weil sie ohne das nicht *möglich* sein würden.)

Das *Apriori* ist aber nicht Besitz des Subjektes, es ist nicht etwas „Subjektives“, sondern Form des intentionalen Bewußtseins, in der sich erst Subjekt und Objekt bilden und damit zu einer Art von „Dingen“ werden, die einander gegenüberstehen — also etwas Überindividuelles, ebenso wie der Begriff des Bewußtseins überhaupt (18. 3. 50).

(1) Doppelbegriff von „Erscheinung“: Etwas, das *mir* erscheint (apperzeptiv erfaßt wird) und Erscheinung *von* etwas (realistische Sprechweise).

(2) Der Ichleib, der *Affektionen* seiner Sinnesorgane erfährt, aus denen erklärt werden kann, daß und was ihm gerade erscheint, womit aber der Bereich des Phänomenalen nicht überschritten wird. Auch das Bild, das wir uns von uns selbst machen, baut sich darauf auf, wie er uns im intentionalen Bewußtsein „erscheint“.

(3) *Das Vorurteil*: daß es „Dinge“ geben müsse. Wenn nun nicht die „Erscheinungen“ „richtige“ (echte) Dinge sind, sondern Vorstellungen, so muß es hinter ihnen die *wahren* Dinge-an-sich geben. Das *Vorurteil*: *es muß echte Dinge an sich geben* („Ding“ = selbständig oder an sich Seiendes). Es ist ein Vorurteil, weil es die in ihrer Art berechnete, ja zwangsweise Denkweise des empirischen Realismus in die Transzendentalphilosophie übernimmt.

7 3. Dinge als Vorstellungen

Die idealistische Philosophie lehrt, daß die realen Dinge „Vorstellungen“ sind, aber auch daß diese Dingvorstellungen die realen Dinge *selbst* sind, nicht bloß Abbilder von solchen, aber ebenso wenig ein bloßer Schein. Der Ausdruck „Vorstellung“ besagt nur, daß sie „für mich“ als Dinge bestehen, nicht daß sie „in mir“ sind. Würden sie nicht „für mich“, also bewußt sein, so wären sie weder als Vorstellungen noch als Dinge wirklich. Der Gedanke (Voraussetzung), daß sie nicht „bloß“ für mich, sondern *auch* an sich sind, ist wieder *mein* Glaube und dieser gehört *mit* zur Vorstellung „Ding“ (24. 3. 50).

4. Der funktionale Bewußtseinsbegriff

Die Frage nach der *Bewußtseins-Fähigkeit* oder „*Beseeltheit*“ von Lebewesen hat nur vom Standpunkt des empirischen Realismus und in peripherer Einstellung einen Sinn und ist daher nur psychologisch zu erklären. Vom subjektiv-idealistischen Standpunkte aus wird man nicht seinen eigenen „Vorstellungen“ zutrauen, daß sie ihrer selbst bewußt seien; ebensowenig auch, vom Standpunkt des physikalischen Weltbildes aus, fast „leeren“ Raumteilen, in denen einige wenige Elektronen und Atomkerne umherschwirren. Der transzendental-philosophische Bewußtseinsbegriff aber ist nicht

leibgebunden, sondern etwas Überindividuelles, das Ich und Nicht-Ich unter sich begreift. Für ihn gibt es kein Unbewußtes und kein „Bewußtloses“; beide sind selbst wieder bewußte Vorstellungen oder vielmehr unvollziehbare Begriffe einer Negation.

Wenn wir selbst „bewußtlos“ sind, so sind wir überhaupt nichts — kein *Ich*, nur gleichsam vertreten durch den Leib; aber auch die Außenwelt ist dann nichts. Jedoch: „Lücken“ des Bewußtseins sind selbst wieder gegenwärtige Vorstellungen.

Der funktionale Bewußtseinsbegriff setzt schon die empirische Realität der Dinge voraus. Ihre „Bewußtheit“ kann nur als ihr *Abbilden* verstanden werden, während nach kritischer Auffassung die „bewußten“ Dinge die Dinge selbst sind.

Nun besagt der Begriff einer „*Fähigkeit*“ (wie der eines Vermögens oder einer Disposition) letzten Endes nichts anderes, als daß das, was *wirklich* ist, auch *möglich* sein muß.

Wir müßten also schon wissen oder voraussetzen, daß Lebewesen Bewußtsein haben, um daraus auf ihre Fähigkeit zurückschließen zu können. Auch wenn wir die Frage so stellen würden: welche *Bedingungen* müssen erfüllt sein, damit Bewußtsein möglich ist, so setzt auch das schon voraus, daß wir Bewußtheit als wirklich zumindest vermuten dürfen; nur dann können wir auf seine Bedingungen zurückschließen. Nun läßt sich aber Bewußtheit nicht wahrnehmen — wir können nicht in andere „hineinschauen“ — und ist daher auch nicht objektiv festzustellen.

Wir müßten selbst an ihrer Stelle — also an einer anderen Stelle des Raumes — erleben, empfinden, denken und fühlen können, um dessen gewiß zu sein —, und dann wären es doch wieder „wir“, die dies tun. Tatsächlich sind wir aber doch geneigt, auch verhältnismäßig niederen Wirbeltieren ein dumpfes Lebensgefühl und einfache Wahrnehmungen zuzuerkennen, ohne die sie sich nicht in ihrer Umwelt orientieren könnten; nicht aber, daß sie darum *wissen*. Man hat hier wohl von einer *Einlegung* des Seelischen auf Grund eines Analogie-Schlusses gesprochen, auf Grund — wesensmäßig — ähnlichen Körperbaus und Verhaltens. In Wahrheit handelt es sich dabei nicht um einen überlegten Schluß und um keine „Einlegung“, sondern um eine sympathetische *Empfindung*, die nur im Sinne eines „Als-Ob“ als logischer Schluß gedeutet zu werden pflegt. (Allenfalls als „unbewußter“ *Analogieschluß*, der als solcher nichts beweisen, logisch nicht zwingend sein würde.)

Ein solcher Schluß wäre [in der Tat] nicht zwingend: denn beides, Organisation und Verhalten, müßten sich grundsätzlich auch *rein* naturalistisch erklären lassen (Entwicklungslehre, Physiologie). Das wäre aber nicht nur sehr schwierig und umständlich, sondern auch nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung gar nicht restlos durchführbar. Auch wäre die Deutung unsicher: ein Lebewesen, das Augen und Ohren hat, kann aller Wahrscheinlichkeit nach „sehen“ und „hören“. Wie aber dieses Sehen und Hören beschaffen ist, bleibt dabei unklar, es könnte sich dabei um bloße Reflexe handeln. Keinesfalls werden wir den Lebewesen mit einfachem Gehirnbau auch ein *Wissen* um sich und sein Sehen zusprechen. Das letztere erst dann, wenn sie auch *sprechen* können, ohne das intentionales Bewußtsein überhaupt nicht möglich sein würde. Wenn Steine „reden“ könnten, würden wir auch ihnen Bewußtheit zuerkennen. Das können sie zwar nicht, aber sie können *uns* in verschiedener Weise „ansprechen“ (z. B. Edelsteine und Schutt), wie dies mehr oder weniger alle Dinge der Wahrnehmung tun, d. h. die (emotionale) Erlebnistönung in ihrem Anblicke kann eine verschiedene sein. Wir sprechen im gewissen Sinne auch zu ihnen, indem wir sie schön, nützlich, willkommen oder das Gegenteil nennen. Eben das ist die Wurzel des allgemeinen, primitiven Animismus, dem die ganze Natur belebt und beseelt erscheint. Was zu uns „spricht“, das *verstehen* wir, indem wir uns an seine Stelle setzen und seine Worte gleichsam nachsprechen, auch wenn uns deren Sinn (in einer unbekannten Sprache) nicht verständlich ist. Ähnlich auch bei höheren Tieren, besonders bei vertrauten Hausgenossen, z. B. Hunden, die wir wortlos verstehen und die uns „verstehen“.

Im Ganzen ist die Beseeltheit von Organismen theoretisch eine niemals verifizierbare *Hypothese*; ihrem psychologischen Ursprung nach ein an der Hand der Erfahrung eingeschränkter Animismus. Ihr *praktischer* Wert liegt in der Vereinfachung der kausalen Erklärung des Verhaltens von Lebewesen, die rein physiologisch zwar grundsätzlich möglich, tatsächlich aber nicht restlos durchführbar sein würde, schon weil sie Kenntnisse voraussetzte, die den wenigsten Menschen zugänglich oder überhaupt nicht vollständig genug sind. Auch weil wir überhaupt kein *unmittelbares* Wissen von ihnen besitzen. [Doch] bedarf dieser allgemeine Animismus — der Glaube an das Du — keines *Beweises*, sondern ist selbst *Erlebnis* und als solches unmittelbare Gefühlsgeißheit und als solche unangreifbar (kein Analogie-Schluß!) —, er *bedarf* keines

Beweises, sondern nur einer Einschränkung auf Grund der Erfahrung von dem Verhalten der Dinge und anderer Lebewesen.

Nicht so harmlos wie innerhalb der Biologie ist der Begriff der Bewußtseins-Fähigkeit in seiner Rückanwendung auf das Ich und den Ich-Leib. In streng peripherer Einstellung ist allerdings auch der Ichleib nur ein belebter Körper unter anderen belebten Körpern und seine Besonderheiten sind nur anatomisch-physiologischer Art. Auch alle seine Verhaltensweisen müßten sich grundsätzlich rein biologisch erklären lassen. In zentraler Besinnung unterscheidet er sich aber unverkennbar von allen andern Körpern dadurch, daß er von *Eigenempfindungen* durchwogt ist: daß er nicht nur „lebt“ in biologischem Sinn, sondern sich auch selbst „erlebt“ in psychologischem Sinn, ja mehr noch, daß er auch von sich *weiß*. Werden diese beiden Aspekte einander gegenübergestellt, so kommt es auch hier zu einer animistischen Deutung und zu einer *Beseelung* des Ichleibes. Naiv: daß in ihm eine *Seele* wohnt, die Trägerin seiner Bewußtheit ist, die empfindet, vorstellt, denkt. Kurz: daß der Ichleib „bewußtseinsfähig“ ist.

Es kommt so zur Annahme einer *Doppelexistenz des Ichs* als Leib und als Seele. Daran ändert sich nichts, wenn man an die Stelle von „Seele“ das „Bewußtsein“ setzt. Im weiteren Verfolg dieser Denkweise zieht sich das „wahre“ Ich aus dem Leibe zurück, dieser wird zu einem Fremdkörper, von dem ich durch die Empfindung gleichsam Besitz ergreife und in den ich mein Icherleben nur „einlege“.

Will man zwischen beiden — wieder in objektiver Einstellung — ein *Kausalverhältnis* herstellen, so kommt es zu dem in dieser Form unlösbaren Leib-Seele-Problem. Es kommt aber auch zu einem falsch gestellten und daher ebenso unlösbaren *erkenntnistheoretischen* Problem: wie vermag „Seelisches“ eine reale Dingwelt wiederzugeben? Oder wie können selbst unausgedehnte Vorstellungen „Ausgedehntes“ vorstellen?

Es kommt zur Annahme einer *Doppelexistenz der Außenwelt*, der empirisch realen Dinge im Raum und ihrer Bilder im Bewußtsein. Die vorgestellten Dinge sind nicht die Dinge selbst, sondern ihre Abbilder im Bewußtsein, das seinerseits zu einem imaginären Hohlraum wird, in dem die Vorstellungen ihr Wesen treiben: einer „realen“ und einer „bewußten“, wobei die erstere nichts enthalten kann, was nicht „auch“ im Bewußtsein vorkäme. Nur daß der letzteren die „Körperlichkeit“ abgeht, die ja auch als solche weder *im* Ich noch im Ichleib einen Platz fände.

Auch hier versagt das Kausaldenken: „Bewußtsein“ ist so wenig eine „Kraft“ oder ein Vermögen, aus dem man etwas erklären kann, wie das Leben Wirkung einer „Lebenskraft“ ist. Es kommt dann zu der *Dialektik des „Außen“ und „Innen“*, zur Projektion des Innen in ein Außen und des Außen in ein Innen: zu einer heillosen Verwirrung!

Goethe: Nichts ist draußen, nichts ist drinnen.

Ferner aber auch zu einer Psychisierung der Vorstellungswelt: „Bewußt“ wird mit „psychisch“ = icheigen gleichgesetzt und damit die bewußte Außenwelt subjektiviert, ihre Übereinstimmung mit der physischen, objektiven Außenwelt wird damit zu einem unlösbaren Problem: wir haben es eben dann nur mit ihrem *Bild* zu tun, niemals mit ihr selbst und ein unmittelbarer Vergleich ist nicht möglich, denn dasjenige, was die „Erfahrung“ uns von ihr sagt, ist doch auch schon wieder durch das Medium des Subjektiven hindurchgegangen: ist zur „Vorstellung“ geworden, wenn wir es apperzipieren. Aber auch das Seelische geht dabei in seiner Eigenart verloren: es wird zu einem objektiv-dinglichen Vorgang im Ichleib oder in dem selbst verdinglichten „Bewußtsein“.

In Wahrheit: das wahrhaft Seelische ist die nie fehlende emotionale Komponente an allem Vorkommenden, aus dem sich das Ich konstituiert, das selbst Erlebnis ist. Die bewußten Dinge, dasjenige, was dem Ich im Raume gegenübertritt, können zwar „Vorstellungen“ heißen im Hinblick auf ihre psychische Komponente, d. h. sie sind *bewußte* Dinge, aber nicht Bilder von Dingen, sondern die Dinge selbst. Sie sind nicht „im“ Ich, sondern nur mit dem Ich unzertrennlich *verbunden*, als Objekte mit dem Subjekt. Am natürlichen Weltbild *ändert* sich dadurch nichts: es wird nur richtig *verstanden* (5. 4. 50 und 14. 4. 50).

11 5. Weisheit

Weisheit im philosophischen Sinn heißt: kein Geschick im absoluten, d. h. metaphysischen Sinne *ernst* nehmen, sondern nur die eigene persönliche Einstellung zu einem Geschick (22. 4. 50).

6. Bewußtlos

Wenn „ich“ (im psychologischen Sinne) „bewußtlos“ bin, so bin „ich“ überhaupt nicht, aber es ist auch die Außenwelt nicht: die *Zeit steht stille*. In objektiver Einstellung ist es nur die *Fortdauer* des *Leibes*, in dem ich mich wiederfinde und die mir eine Fortdauer in der „Zwischenzeit“ gewährleistet und mich gleichsam neugeboren fühlen [läßt] (22. 4. 50).

7. Die Metaphysik der Wirklichkeit

In ihr tritt an die Stelle von Spekulation über ein Jenseits des Bewußtseins — das Transzendente — die Besinnung auf die metaphysische Bedeutung des Diesseits jedes Augenblickes: des *Jetzt*. Ihre *Methode* ist die Zurückführung aller Aussagen des Alltags wie der Wissenschaft auf ihre Wirklichkeit zugunsten einer letzten Aussage über das Ganze der vorgefundenen Aussagen in Hinsicht ihrer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Bedeutung (22. 4. 50).

8. Der methodische Solipsismus

Er ist der kühnste Standpunkt philosophischer Überlegung; gleichsam das Motto: „*Ich hab' mein Sach auf nichts gestellt.*“ D. h. der Ausgang von der allein unerschütterlichen Seinsgewißheit des Jetzt, während alles andere (die Aussage darüber) grundsätzlich ihrer Geltung vorläufig enthoben wird (22. 4. 50).

9. Das Rätsel des Seins

I.

Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten ist *Ontologie*. Alle metaphysischen Überlegungen bewegen sich zuletzt immer und von jeher um den Begriff des „*Seins*“, in dem Fragen und Suchen nach dem wahrhaft, ursprünglich, an sich oder absolut Seienden.

Was ist damit eigentlich gemeint?

Im kategorialen Denken und damit sprachlich ist „sein“ kein Prädikat, das dem einen zukäme und einem anderen nicht: *Alles ist*. Auch das Nicht-Seiende „ist“ in dem Augenblick, da es gedacht wird, als nicht vollziehbarer Begriff, eine Negation des Seins, die nur in Worten zu vollziehen ist. Ein Nicht-Seiendes wäre nicht ein Sein, von dem das *Prädikat*, daß es nicht ist, ausgesagt werden könnte, sondern überhaupt ein Nichts und daher auch kein Gegenstand einer Aussage. Parmenides: „Das Nicht-Seiende kann nicht gedacht werden.“ Daß etwas ist, ist ein bedeutungsloser Satz, wenn nicht gesagt wird, *was* es ist. Es gibt auch kein „notwendiges“ Sein. Zwischen einem „es ist“ und „es *muß* so sein“ besteht kein ontischer Unterschied:

„*Sein*“ *verträgt keine Steigerung*. Nur unser Urteil über die Art eines Seienden kann assertorisch oder apodiktisch sein. „Mögliches“ = denkmögliches Sein, d. h. dessen Annahme keinen Widerspruch in sich schließt.

Die Frage kann demnach nur sein, welcher Art ein Seiendes ist. Daß etwas *nicht* ist, kann nur heißen, daß es *das* nicht ist, wofür es gehalten wurde. So, wenn eine Phantasievorstellung für eine Erinnerungsvorstellung gehalten wird oder für einen Bestandteil der Dingwelt, aus der sie dann wieder herausfällt, wenn sie sich in den Erfahrungszusammenhang nicht widerspruchslös einordnen läßt. Sie ist dann wirklich „nur“ als Vorstellung, *nur* „subjektiv“.

Was heißt dieses „Nur“?

Alles Seiende unterliegt diesem „nur“, dem sein Sein bloß in *Beziehung* auf ein anderes zukommt und insofern von dieser Beziehung „abhängig“ erscheint. Diese Abhängigkeit zeigt sich darin, daß es nur solange und insofern ist, als diese Beziehung besteht. Ein „nur“ Vorgestelltes [erscheint und] verschwindet mit seinem Vorgestelltwerden, es hat Sein nicht für sich, sondern nur in bezug auf den Vorstellenden — für diesen und nur solange, als es aktuell vorgestellt wird. Es ist nicht *an sich*, sondern nur in bestimmter Beziehung zu einem anderen; *darauf beruht die Entgegensetzung von Bewußtseinswirklichkeit und Realität.*

Es bedarf aber nur einer ganz einfachen philosophischen Besinnung, daß wir es unmittelbar immer „nur“ mit Bewußtem zu tun haben, eines Real-Seins niemals *unmittelbar* inne werden und das Realsein eines Bewußten das Werk des Sprachdenkens ist, also im Grunde nur in Form einer Aussage seine Realität ihm zugesprochen wird, also durch das Denken *gesetzt* wird. Es ist die Kategorie der Substantialität, die hier am Werke ist. Wir stellen etwas „fest“ und entheben es damit dem Flusse psychologischen Geschehens.

Das Denken legt fest, was in „schwankender Anschauung schwebt“.

- 13 Das Denken legt es fest auf die *Gegenwart*, denn nur das Gegenwärtige ist, das Vergangene ist nicht mehr, das Künftige ist noch nicht. Nur was dem Flusse der Zeit *standhält*, ist real und wenn es ihm gänzlich entzogen ist, in absolutem Sinne seiend. Dem naiven Denken genügt in dieser Hinsicht schon alles, was der Wahrnehmung *standhält*: der „Gegenstand“, der dem willkürlichen Belieben entzogen ist. Auf höherer Stufe entspricht dem das Suchen nach einer *Weltsubstanz*, die dem Flusse der Veränderungen entzogen ist, in allen Veränderungen *dieselbe* bleibt: eine stoffliche oder energetische Materie, ein Weltgesetz oder eine metaphysische

Potenz, ein Transzendentes, oder — philosophisch — ein Ding an sich hinter den wandelbaren Dingen für uns, das Unveränderliche, vom Strom der Zeit nicht Berührte.

Absolut ist nur das immer Gegenwärtige.

Nur was außerhalb der Zeit steht, *ist* im tiefsten Sinne des Wortes. Wenn die Metaphysik nach einem „wahrhaften“ Sein fragt, so meint sie ein solches, das der Vergänglichkeit (dem Vergehen) nicht unterworfen ist.

Aber, was dafür gehalten wird, ist selbst wieder dem Wandel unterworfen. Über einen *Begriff* dieses Absoluten, auch das zeigt wieder eine einfache Überlegung, kommen wir dabei nicht hinaus. Das Denken mag auf ein solches Absolutes „schließen“; es in seiner Aseitität zu erfassen und sie zu begründen, bleibt ihm versagt. Es bleibt immer *Objekt für das Subjekt* und ob es außerhalb dieser Relation besteht, läßt sich nicht beweisen, ja im Grunde nicht einmal denken.

Wüßten wir nicht von *vornherein*, was „sein“ bedeutet, das Denken für sich allein vermöchte nicht einmal den Begriff des Seins zu bilden.

Es kommt über Seinsaussagen nicht hinaus: Seinssetzungen. Es zeigt sich das auch darin, daß das Denken, je mehr es sich der logischen *Vollendung* nähert, desto weiter sich vom Wirklichen entfernt. Bei mathematischen Relationen wird es deutlich, daß sie überhaupt nur im Denken (Gedachtwerden) ihr Sein haben. *Mathematik*, ein Denken in Zeichen ohne Bezeichnetes (die nichts bezeichnen) — rein *formal*, unrealistisch, wirklichkeitsfremd. Das Denken im reinen Elemente des Denkens.

II.

„Sein“ ist kein Begriff, es kann *nicht definiert* werden, da es außer sich nichts hat, durch das es bestimmt werden könnte oder in dem es wiedergefunden (wiedererkannt) werden könnte. Es ist kein Denkgebilde, entspringt auch nicht dem Denken, sondern unmittelbares *Erlebnis* — *Seinserlebnis*, *Wirklichkeitserlebnis* und daher *Gegenwartserlebnis*.

(*Ursprung* des Seinsbegriffes im Erleben — wäre nicht zu denken — weil kein definierbarer Begriff.)

In ihm wird weder Seiendes noch *das* Sein erlebt; es ermangelt jeder Intentionalität —, sondern das *Sein selbst ist* Erlebnis — das *Jetzt* ohne zeitliche Bestimmung. Es ist kein psychologischer, sondern ein metaphysischer Begriff. Dieses *Jetzt der Metaphysik* ist

nicht eine zeitliche Feststellung nach der Uhr oder dem Kalender, sondern bedeutet eine *Negation der Zeit*, vergleichbar dem mathematischen Punkt, der in seiner Ausdehnungslosigkeit auch gleichsam eine Negation des Raumes bedeutet. Es hat mit der psychologischen Präsenzzeit nichts zu tun und ist überhaupt nicht „Gegenwart“ im psychologischen Sinne.

Gegenwart ist selbst eine *zeitliche* Bestimmung als Schnittpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft. Es [das Jetzt] entgleitet uns niemals, wie die Gegenwart es tut, es ist „immer“ und doch „niemals“, es hört nie auf *jetzt* zu sein, es ist immer *dasselbe* Jetzt. Es ist Gegenwart, wenn man will, ohne Vergangenheit und Zukunft, „*immerwährende*“ Gegenwart, die eben deshalb keine mehr ist: es ist *überzeitlich*. Es ist *nirgendwann*, weil es keine Vergangenheit hinter sich und keine Zukunft vor sich hat — nichts hinter sich und nichts vor sich hat. Es ist auch *nirgendwo*, weder in der Welt noch in der Seele, weder im Ich noch im Bewußtsein. Es ist ein schlechthin *Irrationales* (Spencer: „unbestimmtes Bewußtsein von Existenz“). Es ist aber deshalb nicht *unbewußt*, nur in anderer, unvergleichlich tieferer Weise bewußt als alles intentional in der Relation von Subjekt und Objekt Gewußte; eben das drückt das Wort „erleben“ aus. Es ist noch unausgegliedertes, noch jenseits aller Mannigfaltigkeit stehendes *Urerlebnis*, Seinserlebnis, sonst nichts. Wollte man es seinem Wesen nach sprachlich ausdrücken, so nur durch das Wörtchen „ist“ ohne grammatikalisches Subjekt und ohne prädikative Funktion. Dieses Urerlebnis schwingt gleichsam in allem Denken mit, das ein Sein ausdrückt. Die Begriffsworte Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit, Realität, sind nur Derivate jenes unmittelbaren Seinserlebens, wobei der Begriff „Wirklichkeit“ ihm am nächsten bleibt. Sie wären sinnlos ohne jenes Urbewußtsein des „Seins“ — denn es ist nicht nur der *Urgrund allen* Seins, sondern auch aller unserer *Begriffe* von Sein.

Leibniz: „Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous“ (Nouv. ess. I, ch. 1, § 23).

Daß etwas „ist“, hat seinen Sinn nur darin, daß es an der Seinsgewißheit des Urerlebnisses Anteil hat — und in ihr einen Gegenklang findet. (Nicht Denken und Sein ist dasselbe — Parmenides —, sondern Erleben und Sein).

Von einem außerbewußten Sein kann zwar die „Rede“ sein, es ist aber weder erlebbar noch im reinen Denken erfaßbar, denn das Denken als solches vermag kein Sein zu begründen. Es „ist“

dann nur in Gestalt von Aussagen, die ihr eigenes Sein in sich tragen, *weil* und insofern sie bewußt sind. Das Urerlebnis selbst ist eben nicht aussagbar, es ist gleichsam das *Irrationale* an sich, vom Denken nicht durchdringbar und unausschöpfbar, weil es keine Teile hat, sondern der Grenzbegriff alles Aussagbaren ist.

III.

Daraus folgt, daß alles Seiende „*bewußt*“ sein muß, weil es sein Sein nur aus dem Erlebnissbewußtsein schöpft und daß es somit von vornherein vergeblich ist, nach einem *außerbewußten* Sein zu suchen (auszuspähen). Das Urerlebnis des Jetzt ist selbst das *An-sich* und der Urquell aller Seinsgewißheit. Es bildet auch den Kern und Mittelpunkt der *Ichvorstellung*, des Selbstbewußtseins, das im eigentlichsten Sinne „*Existentielle*“ an ihm im Unterschied zu den der Kategorie der Zeit unterstellten Aussagen über sich, aus denen das psychologische Ich sich aufbaut. Nicht nur vom Wahren, Guten und Schönen gilt *Schillers* Wort, auch vom Wirklichen: „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor — Es ist in Dir, Du bringst es ewig hervor“ („*Worte des Sehers*“ [„*Die Worte des Wahns*“, Sämtl. Werke, Säkularausgabe I, S. 165]) — wobei an die Stelle des „*Hervorbringens*“ nur ein *Inne-wohnen*, „*in Dir sein*“, gesetzt werden müßte.

Die Einsicht, daß es dem Denken versagt ist, ein Sein hervorzubringen oder zu begründen, bedeutet eine *Umkehrung der intellektualistischen Einstellung*, aber auch die entschlossene Abkehr vom *realistischen Vorurteil*, das eine höhere Art des Seins im Bewußtseins-Transzendenten voraussetzt und sucht. Auch das Denken zwar strebt nach Zeitlosigkeit in Gestalt zeitlos geltender *Wahrheiten*. Aber: hat es solche jemals gefunden außer in Sätzen analytischen Charakters? Der Zug nach dem *Ewigen* im Fühlen und Denken hat seinen Ursprung immer nur in dem intuitiven Wissen um das Ewige des Jetzt. Jede Metaphysik aber, die es immer mit dem wahrhaft oder absolut Seienden zu tun hat, muß vor ihm Halt machen. In jenem vorlogisch Sicheren hat das Suchen nach dem Absoluten sein Ende und seinen Abschluß. Die Ohnmacht des Denkens, es zu finden, wird entschädigt durch die unmittelbare Erlebnissgewißheit des Seins. Insofern ist das Jetzt in seiner Irrationalität (Philosophen, die im Irrationalen das Absolute zu erblicken meinten, Schopenhauer, E. v. Hartmann, Nietzsche, waren auf dem Wege dazu, ohne es zu finden) für das Denken ein Mysterium, das es als seine Grenze anerkennen muß. Es kann es

nur „anerkennen“, denn jede Spekulation über seinen Ursprung würde seinen Sinn verfehlen. Es bedeutet das in gewissem Sinn eine *Umkehrung* der intellektualistischen Einstellung, die im *Wahren* (das es nur in Aussagen gibt) auch das *Wirkliche* erfassen zu können meinte.

Sich darauf besinnen, ist das letzte Wort der Ontologie und damit auch der Metaphysik, in ihrem Suchen nach einem keiner Relativierung mehr fähigen Sein (14. 5. 50).

16 10. Warum?

Die Frage: „*Warum ist alles so, wie es ist?*“ ist sinnlos, wenn das „Alles“ im strengen Sinne verstanden wird. Es hat dann nichts außer sich, dessen Wirkung es sein könnte. Als schlechthin Ganzes ist es *causa sui*, ein Begriff, der die Negation der Kausalität bedeutet, wie das Jetzt eine Negation der Zeit und der Punkt eine Negation des Raumes (1). Beschränkt man aber jenes Alles auf die Welt — oder auf das Ganze der Bewußtseins-Wirklichkeit und erklärt man diese aus einem Transzendenten, so wiederholt sich jene Frage in Hinsicht dieses Letzteren ... Warum ist oder war *dieses* so und nicht anders?

Die Funktion der Kausalkategorie ist nur die begriffliche Festlegung der Ordnung innerhalb der Erscheinungen auf Grund beobachtbarer Regelmäßigkeiten. Daß es solche *ausnahmslos* gibt, ist keine *Ist*-Aussage, sondern eine *Sollens*-Aussage: das *Postulat* der Begreifbarkeit der Natur für unser Denken. (Kein Axiom, zu dem es erst in seiner Formulierung wird.) (2).

Die Erfahrung aber zeigt uns nur *Tatsächliches*; *Möglichkeit* und Notwendigkeit des Geschehens sind nur *Projektionen* des *Denkens in das Reale*: in der primären Erfahrung gibt es nur ein „es ist so“, kein „es könnte auch anders sein“ oder „es muß so sein“. Diese sind nur Modalitäten von Aussagen: der *assertorischen* Aussage entspricht die Tatsächlichkeit, die in ihr „festgestellt“ wird, der *problematischen*, dem Offenlassen der Entscheidung, entspricht der Begriff der Möglichkeit und eine Freiheit des Naturgeschehens (3), die keine bestimmten Voraussagen gestattet, der *apodiktischen* die Notwendigkeit eines Geschehens und der Begriff des „*Gesetzes*“ als zwingender Macht und dadurch der einer eindeutigen Vorherbestimmtheit alles Geschehens. Das reale Geschehen ist „an sich“ weder das eine noch das andere: es ist einfach so wie es ist. Die Beschaffenheit des Naturgeschehens ist so nur eine Objektivierung von Modalitäten der Aussagen darüber

und eine Projektion von Denkerlebnissen, die sich an jene knüpfen. Objektiv aber gibt es weder Möglichkeit noch Notwendigkeit. (Analog die Willensfreiheit.)

„Wunder“ entstehen durch unvorhergesehene Enttäuschungen apodiktischer Aussagen und der Voraussetzung durchgängiger kausaler Ordnung (vermeintlicher), unter gleichzeitiger Konstanz des Kausaldenkens, dessen wir uns auch hier nicht zu entschlagen vermögen (23. 5. 50).

(1) Das Ganze des Seins und Geschehens ist ein *Urzufall* (Lukrez). Das Ganze ist *absolut*, kann von nichts *außerhalb* seiner abhängig sein.

(2) „Begreifbar“ ist aber das Naturgeschehen nur dann, wenn es in ihm logisch zugeht — wenn zwischen den Geschehnissen ein zwingender Zusammenhang besteht, analog dem von Grund und Folge, so daß sich von dem einen auf ein anderes *schließen* läßt.

(3) Seine Indeterminiertheit in gewissen Teilen beruht nur auf der Indeterminierbarkeit von Aussagen.

11. Transzendenz

Es gibt eine Transzendenz für das Denken, nicht für das Bewußtsein, denn auch das Transzendente muß bewußt sein, um von ihm überhaupt nur reden zu können. [Es gibt] also nur ein *bewußtseins-immanentes* Transzendentes für das intentionale Bewußtsein.

Transzendent in diesem Sinne ist alles, dessen wir zwar erlebnismäßig bewußt sind, das sich aber dagegen sträubt, sich in kategorial geformten Aussagen aussprechen zu lassen und daher auch keiner Beurteilung unterstellt werden kann. Eben dies ist das *Urerlebnis* in seiner Undurchdringlichkeit und Undurchsichtigkeit. Das einzige, was sich von ihm aussagen läßt, ist jenes „*Ist*“: die unmittelbare Seinsgewißheit, das Wirklichkeitserleben im Jetzt. Damit ist aber auch dem *metaphysischen Bedürfnis* Genüge getan. Dieses letztere entspringt einmal dem Eindruck der Sinnlosigkeit allen realen Geschehens vom Standpunkt unseres Wertbewußtseins aus gesehen, seines Widerstrebens gegen unseren Willen und unser Wünschen; dann der Unabgeschlossenheit der Erfahrung und der Frage nach dem Warum des Ganzen, also dem Kausaldenken. Daraus entspringt der Gedanke einer zweiten, *überrealen* Welt, die so gedacht wird, daß sie jenen beiden Postulaten entspricht, oder ihnen wenigstens entgegenkommt und in der alles verwirklicht ist, was wir hier vermissen. Aber auch dem realistischen Vorurteil, daß es eine absolute Realität geben *müsse*. Über bloße *Denkmöglichkeit* kommt eben eine spekulative Metaphysik nicht

hinaus: sie bleibt ein „*Traum*“ (Kant) und eine Erdichtung nach Analogie der bekannten Welt. Im Urerlebnis des Jetzt sind wir aber des Seins unmittelbar inne, eines nicht bloß erdachten, sondern eines „seienden Seins“, des Vorbildes aller Begriffe von Sein, Wirklichkeit, Existenz und Realität. Nur daß es einer rationalen Aufhellung sich als unzugänglich erweist und diese, je weiter sie fortschreitet, umso weiter sich von ihm entfernt (1. 6. 50).

18 12. Urerlebnis und Ich

Das Urerlebnis — das Totalerlebnis des Jetzt — ist nicht „*mein*“ Erlebnis, denn es fehlt in ihm noch das Ich, dem es zugeordnet werden könnte. Ich-Bewußtsein setzt immer ein Gegenverhältnis zu einem „Anderen als ich“, zu einem Nicht-Ich voraus, wie der Begriff eines Subjektes auf höheren Stufen den von Objekten, die ihm gegenüberstehen. Das Urerlebnis steht aber noch jenseits einer Relation zu einem anderen — es kann in seiner Unzeitlichkeit nur als *Monas* gedacht werden.

Woher „wissen“ wir dann überhaupt von ihm, wo doch jede Art des Wissens eine solche Relation voraussetzt? [Es ist ein] Grenzbegriff, aber doch nicht bloßer „Begriff“!

In peripherer Einstellung ist es auch weder zu entdecken noch zu erschließen: es ist keine objektiv festzustellende Tatsache.

Es ist aber gleichwohl „*bewußt*“, nur in anderer unmittelbarer Weise als Dinge und Ereignisse und auch das zu einem Wesen verdinglichte Ich des Selbstbewußtseins: es ist ein noch unreflektiertes „*Erleben*“; es ist „*das Erleben*“ selbst, noch ohne *Gegenstand* außer seiner selbst. Es bedarf keines Beweises seiner Wirklichkeit, sondern trägt seine Seinsgewißheit in sich, weil alle Begriffe (Namen), wie Sein, Existenz, Wirklichkeit, Realität, auf dieses Urerlebnis zurückgehen und ohne dieses sinnlos sein würden. *Wir wüßten gar nicht, was „sein“ heißt*, wenn dieses nicht in jedem Augenblick Erlebnis sein würde.

Insofern nimmt es unter transzendentelem Gesichtspunkt die *Stelle* des Ichs ein, dem alles gegenübersteht, nur es sich selbst nicht.

Es kann daher das *primäre Ich* heißen — kein *dingliches* Ich, von dem man Aussagen machen könnte (nicht *das* oder *ein* Ich) —, das noch nicht apperzeptiv erfaßte Ich, das noch nicht von sich weiß, das aber doch auch der Ich-Vorstellung zugrunde liegt. Zu einem Ich des Selbstbewußtseins wird es erst in seiner Ausgliederung in eine Mannigfaltigkeit von Erlebnissen, in seinem Über-

gang zu intentionaler Bewußtheit: indem es Einzelnes aus sich heraussetzt und damit sich entgegensetzt, *wird* es erst zu einem Ich, das sich als das weiß, dem etwas gegenübersteht. Diese Ausgliederung darf nicht als ein Zerfallen des Urerlebnisses gedacht werden (auch nicht als ein objektiver Vorgang im Urerlebnis oder dessen Handlung ... nur metaphorisch als „*Vorgang*“ im Urerlebnis, wie alle Aussagen in zeitgebundenem Sprechen), das in seiner Zeitlosigkeit davon unberührt bleibt. Es verändert sich an ihm damit nichts, die Intention ist nichts, was sich „von außen“ dem Urerlebnis zwangsweise aufdrängt, sondern es gehört zu seinem Wesen, sich transformatorisch auseinanderzulegen. Es kommt dabei nichts Neues zum Vorschein, sondern *dasselbe* nur in anderer Form der Darbietung. Das Ausgegliederte entfernt sich nicht real von ihm, löst sich nicht von ihm, sondern bleibt ihm verbunden — es sind immer „meine“ Vorstellungen ...

Das Urerlebnis aber ist deshalb nicht „mein“ Erlebnis, wie alle Erlebnisse es sind, weil es das Ich selbst ist, in seiner noch unreflektierten Gestalt, das noch nicht um sich wissende Ich, sondern das Ich *als* Erlebnis, das sich *als* ein solches (als Ich) erst bewußt wird, im Gegenverhältnis zu einem Gegenüber.

Das Urerlebnis *wird* zu einem Ich, sobald (indem) es sich als Gegenglied zu allem aus ihm Ausgegliederten fühlt — was selbst wieder ein Erlebnis eigener Art ist.

Daraus erklärt sich die eigentümliche *Paradoxie des Ichs*, das gleichsam ein *Wiederscheinen* des Urerlebnisses im aufgegliederten Bewußtsein ist. Wir sind uns seiner von allem am sichersten bewußt — es ist der Prototyp alles Seins — wenn wir aber sagen sollen, *was* wir sind, so stocken wir schon. Psychologisch gesehen, stellt sich das Bewußtsein als ein Erlebnisstrom dar, der aber doch wieder damit, daß sich das Ich in (zeitloser) Gegenwart erlebt und damit auch Vergangenheit und Zukunft in sich faßt, als eine *Einheit* in aller Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse erlebt — als *Zentrum*, dem gegenüber alle Einzelerlebnisse als Randerlebnisse erscheinen. Die Erlebnisse emotionaler Art, die wir „haben“, bleiben diesem Zentrum näher als die mehr peripheren der Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe (1). Unter ihnen wieder am nächsten die Willenserlebnisse, die am stärksten ichbetont sind, aber doch nicht das Ich selbst sind, sondern dessen Äußerungen. Dieses selbst läßt sich nicht feststellen, sondern entflieht im Fortschritt seiner Transformation gleichsam in den Ichleib, der dadurch zum „Kerker“ der Seele wird — der ich *bin* und doch wieder

20 nicht bloß bin. Nur in dem den Ichleib durchpulsenden Daseins- und Lebensgefühl (Leben bei Dilthey) lebt das Urerlebnis auch im leibgebundenen Selbstbewußtsein fort. Das Ich zu leugnen, weil man seiner im Denken nicht habhaft werden kann, widerlegt sich selbst in diesem Urteilsakt, der selbst wieder ichgebunden ist. Allerdings: wenn wir zu ihm denkend vordringen wollen und alles von ihm abstreifen, was es „hat“ und doch nicht „eigentlich“ ist (ein bloßer Komplex), so schrumpft es scheinbar auf einen *Punkt* zusammen, von dem wir nur aussagen können, daß er „ist“, nicht *was* er ist. Innerhalb des Weltbewußtseins ist das Ich die dunkelste Stelle, in seinem Sein nicht angreifbar, in allem miterlebt, aber dem Denken unergründlich (*Heraklit!* Diels, [Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 1906], Fr. 45).

Nur das mystische *Einheitserlebnis* kommt insofern dem transzendentalen Sachverhalt am nächsten, das, indem es den intentionalen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, gefühlsmäßig überwindet, auf das Urerlebnis des Seins zurückdeutet, aber seinerseits der logischen Aufhellung unzugänglich bleibt (18. 6. 50).

(1) Das Emotionale bleibt dem Urerlebnis am nächsten, ist aber eben deshalb nicht eigentlich aussagbar oder adäquat beschreibbar, sondern nur durch Worte andeutbar und nur im Nacherleben verstehbar.

13. Intention als Projektion

Der Intellekt ist einem *Projektionsapparat* vergleichbar, der das, was in ihm dem Beobachter unsichtbar verborgen war, aus sich herauswirft, *sich vor sich hinstellt* und damit erst sichtbar macht. Aber auch die Diapositive sind nicht von ihm hervorgebracht, sondern ihm „gegeben“ (die Erlebnisse), nur die Projektion, die Verdeutlichung des in ihm Verborgenen ist sein Werk. Es kann auf der Leinwand nichts erscheinen, was nicht schon vorhanden war (19. 6. 50).

14. Das Erwachen und das Ich

Der Übergang vom Urerlebnis in intentionale Bewußtheit ist vergleichbar dem ersten Augenaufschlag im Erwachen aus tiefem Schlaf, *dem auch ein dumpfes Daseinsgefühl nicht fehlt*. Im Erwachen müssen wir uns aber oft besinnen, daß wir sind und wer wir sind und daß noch etwas anderes da ist, das wir nicht sind, und uns zurechtfinden, wo wir sind; gleichsam von uns selbst Besitz ergreifen, unsere Person in die gewohnte Vorstellung der

realen Welt einordnen. Das geschieht eben erst im Übergang zur intentionalen Bewußtheit (19. 6. 50).

15. Hegel

Hegel ist im Recht, daß der „Geist“ es ist, der die „Welt“ aufbaut und in die „Natur“ versenkt ist. Dieser „Geist“ ist zunächst aber die *Sprache* mit ihren kategorialen Formungen. Was dann wirklich „Geist“ (= Denken) ist, ist die Kontrolle der Erfahrungsaussagen durch das logische Denken (23. 6. 50).

16. Solipsismus

Das Urerlebnis ist zwar *einzig* wie das Jetzt, es ist aber kein „ipse“, ich bin es nicht selbst, denn das „ich selbst“ setzt immer ein anderes voraus, das nicht ich selbst bin. Es steht noch jenseits jeder Individuation.

Individuation gibt es „nur“ in der empirischen Welt. (In Raum und Zeit. „Einlegung“ — im objektiv Gewordenen — im „Gegenüber“.)

Urerlebnis enthält keine Mannigfaltigkeit von Erlebnissen, diese durch Transformation und seine Aufgliederung — nicht *Synthese* einer Mannigfaltigkeit, sondern *Einheit*.

Das gleiche gilt auch vom „Bewußtsein“. Als Inbegriff alles Bewußten, als Vorstellung über allen Vorstellungen — es ist nicht „etwas“ „in mir“, sondern ich als empirische Person bin „in ihm“.

Die ganze Frage hat nur Sinn in peripherer Einstellung: entweder ist *alles* Vorstellung (auch ich) oder alles körperlich-real.

Wechsel *zentraler* und *peripherer* Einstellung!

Zentral: Es gibt nur *ein* Bewußtsein, das aber nicht das „meine“ ist.

Peripher: Unter den Dingen gibt es *solche*, die „mir“ mehr oder weniger ähnlich sind.

Vom Standpunkt des Idealismus: „Vorstellungen“ haben kein Innesein, auch nach ihrer Verdinglichung ist Bewußtsein in ihnen nicht zu entdecken.

In weiterem Sinn bezieht sich die Frage des Solipsismus darauf, ob die „Dinge“ *Dinge an sich* oder nur Dinge für mich — meine Vorstellungen sind, im engeren Sinne auf das *Du*-Problem. Wer, auf seinen Leib zeigend, sagen würde: ich allein *weiß* von mir, die anderen sind nur meine Vorstellungen oder — realistisch-seelenlose Automaten, wäre im letzteren Sinn ein Solipsist. Nun ist auch „mein“ Leib Vorstellung, nur durch die ihn durchziehenden Empfindungen vor anderen Leibern ausgezeichnet, was bedingt, daß er

als „mein“ Leib erscheint und damit in peripherer Einstellung als Mittelpunkt der Vorstellungswelt.

An andern vermag ich ihre Empfindungen nicht wahrzunehmen, auf Grund ihres Verhaltens erscheinen sie mir aber intuitiv als gleicher Art wie mein Körper (nachträglich durch einen Analogieschluß, der aber als solcher nicht beweisend sein würde) d. h. sie erscheinen mir als *belebt* und wieder, je nach der Stufe ihrer Organisation, als ihrer selbst bewußt.

Diese Einlegung ist selbst ein Erlebnis und insofern wirklich. Es ist damit aber nicht anders als bei der Einlegung des Bewußtseins in den Ichleib. Die „Welt“ ist so wenig „in mir“ als in anderen (ohne Leib keine Individuation des Bewußtseins — alles *ist* bewußt, niemand — keine empirische Person — hat Bewußtsein, auch ich nicht.)

Diese Einlegung ist nur ein Sonderfall des allgemeinen Animismus, dem alles „belebt“ ist, und der nur auf Grund der Erfahrung gewisse Einschränkungen erfährt, aber nie ganz ausschalten ist: Zusammenstoß mit der Reinheit objektiv neutraler Einstellung, der gemäß das Verhalten anderer ebenso physiologisch erklärbar (beschreibbar) sein müßte, wie mein eigenes (26. 6. 50).

22 17. Spiritualismus

Auch spiritualistische Metaphysiken, die irgendwie „seelische“ Potenzen (Leben, Geist und Gott) als An-sich ansetzen, entfernen sich nicht von dem „natürlichen“, massiven Realismus des praktischen Lebens, der in ihnen als Vorurteil fortwirkt (27. 6. 50).

18. Realismus

Realistisch ist eine Denkart, die das Gedachte für *ebenso* unmittelbar wirklich hält, wie den Denkakt (als Erlebnis) nach *Abzug* des „Gedachtwerdens“ (des „für mich“) (27. 6. 50).

19. Primäres Ich

Das primäre Ich ist das um sich wissend gewordene Urerlebnis, noch ohne seine Endtransformation in den Ichleib. Das psychologische Ich nimmt eine Mittelstellung ein: es ist gehemmte Transformation, d. h. sie bleibt beim Namen stehen, der aber gleichwohl das Seelische in „Dinge“ (Wesen) aufgliedert (27. 6. 50).

20. Das Jetzt

Das Jetzt der Transzendentalphilosophie unterscheidet sich von der psychologischen „Gegenwart“ dadurch, daß es keine Ver-

gangenheit hinter sich und keine Zukunft vor sich hat: es ist nicht ein Punkt in der Zeitreihe, sondern die Aufhebung oder Negation der Zeit (17. 9. 50).

21. Oben—Unten

Der Zug nach „aufwärts“, das Herabsinken nach „unten“ ... psychologisch: die Atmosphäre der Reinheit und Ordnung (Lauf der Gestirne) gegenüber dem Staub, Schmutz und Nebel auf der Erde; der Vorzug des Denkens (Kopf!) gegenüber der Verworrenheit des Triblebens (dessen Sitz im Unterleib). Das Entfliehen aus den Niederungen des Lebens in die „höheren“ Sphären. Auch die Freude am Bergsteigen, der alte Sehnsuchtstraum des Fliegens gehört hierher, das „Empor“ des Gebets, alles Strebens. „Steigerung“ (auch der Qualität) im Bilde des Hinaufsteigens. Der „Zug nach Aufwärts“. Das „Herabsinken“. Das „Aufblicken zum Himmel“ (17. 9. 50).

22. Zu Realismus

Das realistische Vorurteil: daß das *An-sich dinghafter* Art sein müsse. Und gegen alle Einwendungen philosophischer Besinnung: es *müsse* doch eine Realität an sich geben, auf die unsere (zwangsweisen) Wahrnehmungen zurückgehen (1): es müsse etwas *sein*, das außerhalb der Relation zu einem Subjekt steht.

Dazu: es ist *alles* „an sich“, sofern es nur seinem Sein nach betrachtet wird; es gibt auch ein relatives An-sich (die Einzelerfahrungen im Gegensatz zum geordneten Weltbild). Dagegen: die *Selbstgenügsamkeit* der Erfahrung — das Ordnungsprinzip sind die Kategorien der Sprache, die aber keine Anwendung auf das Ganze gestatten. — Die *weltschöpferische Kraft der Sprache* (= Verfestigung von Assoziationen: „die Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“ — Kant).

Lösung: Es *gibt* ein An-sich (das Urerlebnis), aber dieses ist nicht dinghafter Art; es *gibt* Reales, aber nur insofern als es dafür gehalten wird, aber es gibt kein Reales an sich. „*Realität*“: *Übertragung des erlebten „Ist“* auf das intentional Vorgestellte unter Absehung von seiner Erlebniskomponente.

Die „Welt“ *ist* nicht, sondern *wird* (18. 9. 50).

(1) Im Banne des *Kausaldenkens*: Woher die Erfahrung? Wirkung eines Dinghaften auf mich. Woher die dinghafte Welt? Woher der Schöpfer dieser Welt?

Causa sui? (Ende des Kausaldenkens!)

Woher das (Ich-) Fremde, das Gegenüber?: *Ursprung des philoso-*

phischen Realismus! (Dazu: woher ist das „Eigene“? Woher ist das Emotionale? Aber auch „warum“?).

Psychologisches Motiv der Realisierung: Überwindung der Einmaligkeit und Flüchtigkeit der Wahrnehmungen, also Überwindung der Zeit durch Fixierung (das Stand-halten).

Psychologisches Gegenmotiv: Das reale Geschehen erscheint sinnlos (= sinnfremd), weil es auf keine Wertverwirklichung ausgerichtet ist, weil es keinen Zweck zu erkennen gibt.

24 23. Wert und Zweck

Eine Willenseinstellung, die einem *Zweck* dient (und sei es die eigene Vervollkommenung, die Ruhe des Gewissens, eine Belohnung im Jenseits) ist immer nur *relativ* wertvoll. Ein *absoluter Wert ist nur ein zweckfreier Wert*: d. h. eine Willenseinstellung ohne Rücksicht auf deren Erfolg (Folgen). Nur der „reine“ Wille hat seinen Wert in sich — ist Selbstwert. Das Ethos ist reine Selbstverpflichtung ohne jeden Hinblick auf seine (auch persönliche) Wirkung.

Sein Motiv ist die innere *Ehre* = die Treue gegen sich selbst.

Ein zweckgerichtetes Handeln ist verfehlt, wenn es seinen Zweck verfehlt (19. 9. 50).

24. Unbewußt

„Unbewußt“ kann nur heißen: nicht „*gewußt*“, nicht intentional erfaßt, nicht aussagbar geworden. Von einem *schlechthin* Unbewußten könnte ich aber auch nicht wissen, daß ich von ihm nichts weiß. Das Wißbare muß dem Wissenden schon vorgegeben sein.

Alles ist „bewußt“, aber vieles nicht wißbar (in die Form des Aussagbaren überführbar). Daher ist „Bewußtheit“ weder die Funktion des Leibes noch die einer Seele — denn auch diese sind selbst bewußt.

Begriff „Bewußtsein“ = Sein unter Betonung seiner nie fehlenden psychischen Komponente, aus der das „ist“ des Seins stammt (19. 9. 50).

25. Das seelische Ich

Das noch nicht intentional erfaßte Erleben — „mein“ Ich, „mein“ Erleben sind schon sprachlich fixiertes Erleben. Zu *entdecken* oder *vorzufinden*, zu *beobachten* ist das seelische Ich nicht. Auch ist nicht eine Schmerzempfindung (z. B. ein Nadelstich), etwas Seelisches (sondern *Wahrnehmung*), sondern nur die daran sich knüpfende Unlustbetonung.

Jede Aussage über das Ich macht es zum „Objekt“ = Nicht-Ich. Was nach Auflösung der Subjekt—Objekt-Korrelation zurückbleibt, ist das „Ich“ — das *Grunderlebnis* unter Absehung von jeder Besonderheit des „Seins“. Es *gibt keinen* „*Erlebnisstrom*“ (siehe V. Kraft, „Wiener Kreis“, S. 81), sondern nur das punktuelle Jetzt, nur dieses *ist* ein Erlebnis. Es gibt gleichsam nur *ein* Erlebnis, eben dieses *Jetzt* (20. 9. 50).

26. Zu „Bewußtsein“

Zu betonen: *es gibt kein* „*im Bewußtsein*“ (Immanenz), aber auch kein „außerhalb“ (Transzendenz). „Bewußtsein“ ist kein Raum, Ort, Behälter . . ., sondern der *Gattungsbegriff alles Seienden*, unter Betonung seiner psychischen Komponente. Daher auch bedeutet „Innenwelt“ kein *räumliches* Innen (im Kopfe, im Ich, in der Seele), sondern nur die *Negation* des anschaulich Gewordenen, im Raume sich Ausdehnenden, Raumerfüllenden.

Erst wenn auch dieses wieder, apperzeptiv erfaßt, zu einem Ding- und Ereignishaften geworden ist, gibt es eine *zweite Welt*: eine unräumliche „Innenwelt“, neben oder hinter der „Außenwelt“.

Dazu: reale und imaginäre Vorstellungen (beide „gegenüber“ und beide „für mich“) — nur der Erlebniston ist ein anderer. Aus diesem ergibt sich in der Tat eine zweite Außenwelt.

Alles ist bewußt, nicht alles Bewußte ist wißbar.

Dunkle und helle Region (nach Klages: Seele und Geist). In der Romantik: „Tages- und Nachtbetrachtung“ — je *näher* dem Zentralerlebnis (= Urerlebnis), desto dunkler, je ferner, desto heller.

Wenn „bewußt“ = „psychisch“, dann ist alles psychisch, auch der Stein, der mir auf den Kopf fällt. Nicht *alles ist* psychisch, sondern *an* allem ist Psychisches. Zwischen der seelischen Komponente und der anschaulichen gibt es ein *quantitatives Überwiegen* des einen und des anderen — bis auf ein Maß, daß die psychische Komponente nicht mehr intentional erfaßt wird („rein objektive Einstellung“ = Selbstvergessenheit — nicht Frage der Psychologie!).

27. Philosophie

Am Anfang: „Ich hab’ mein Sach’ auf Nichts gestellt“, d. h. absolute Vorurteilsfreiheit, Befreiung von allen Vormeinungen und Wünschen.

Die Philosophie „*verwandelt*“ nicht die Dinge in „Vorstellungen“, sondern sagt nur, was sie sind; was sich wandelt, sind nur falsche Vormeinungen *über* die Dinge. „Was bei uns steht“, ist nur die Auffassung — auch die Einstellung zum eigenen Schicksal.

Philosophie als ein *Durchblick durch den Schleier der Maya* (des natürlichen Realismus). — Der Schleier zerreißt dadurch nicht, wird aber als Schleier erkannt.

Kritische und unkritische Metaphysik: jene weiß, daß ihre Sätze nicht adäquat sind, eben *weil* sie Sätze sind und nur hinweisen können auf ein Unsagbares. Es gibt aber auch eine stumme Metaphysik: das Gefühl des Unsagbaren und Geheimnisvollen im Gegensatz zu dessen Leugnung.

Andacht vor dem großen Mysterium des Seins! Die Philosophie darf nicht an andere Wissenschaften anknüpfen wollen, denn diese bilden selbst für sie ein Problem. (Ihr „invertierter“ Blick.) Denkt man sich alle besonderen Wissenschaften vollendet, so bleibt die Aufgabe der Philosophie unangetastet.

Philosophie als beständiger Kampf gegen die *Vormacht der Sprache*: ihr Verhängnis, daß sie sich selbst ihrer bedienen muß.

Zu Philosophie: Schwindelfreiheit über Abgründen vorausgesetzt — allen Denkgewohnheiten zuwiderlaufend —, keine Gefühlsgewißheit (wie Religion) anerkennend —, Gefühl der Einsamkeit, des Alleinstehens —, Alleingehen des Denkers. Unbefangenheit (der Mut, immer wieder von vorne anzufangen). Nietzsche über Schopenhauer: „das freiwillige Erleiden der Wahrhaftigkeit.“ Der immer und neuerdings einsetzende Zweifel = ein Hinter-die-Kulissen-Sehen des Welttheaters, das sich vor unseren Augen abspielt — Entfremdung von allen Weltgeschicken.

27 [Auf dieser Seite befanden sich lediglich technische Arbeitsanweisungen]

28. Solipsismus

Formel: „Nur *ich bin*, die anderen sind *nur* meine Vorstellung.“ Allerdings: was ich von mir sage, kann jeder andere von sich sagen. Wenn der „andere“ für mich nur „Vorstellung“ ist, so bin auch ich es für ihn. *Ich bin es aber tatsächlich auch für mich!* — in dem, was ich von mir weiß (als empirische Person). Das leibgebundene (und nur insofern vorstellbare) Ich steht nicht der Natur gegenüber, sondern ist ein Teil von ihr. *Die Beseeltheit*

des eigenen Körpers wäre ebenso rätselhaft wie die der Du-Körper (auch jener nur eine Konkretion innerhalb des Bewußtseins, falscher Bewußtseinsbegriff — biologisch: *nur Verhalten!*).

Gibt es aber, das ist die Frage, solche andere, die dies sagen können? Was sich objektiv (durch Beobachtung) feststellen läßt, ist nur, daß es Körper gibt, die sich im allgemeinen analog verhalten wie ich es tue. Sind sie aber *nur* Körper und als solche nur meine „Vorstellung“? Oder sind sie *empfindungsdurchzogene* (sich selbst empfindende) Körper, wie ich einer bin?

Dies läßt sich nicht feststellen, sondern nur *vermuten*, rein *theoretisch* durch einen unsicheren Analogieschluß. Tatsächlich — in der unmittelbaren Gewißheit — bedarf es eines solchen nicht: ich *erlebe* mich nochmals in ihnen, als ein zweites anderes Ich. Im Spiegel des Du-Körpers und seines Verhaltens strebt mir gleichsam immer das eigene Ich entgegen — wenn auch mit dem Gefühlston eines anderen, eines fremden Ichs.

Der Du-Glaube ist so eine Vervielfältigung des Ichs. Was ist aber dieses Ich selbst? Innerhalb der realen Welt und daher auch im Verhältnis zu anderen ist es *selbst* nur Vorstellung; als *Person* bin ich auch nur „Vorstellung“, aber doch nicht *nur* Vorstellung, sondern zugleich Selbsterlebnis, das aber zur *Einheit* (physischen Einheit im Raum) nur durch die Leibesvorstellung wird und erst dadurch von den anderen Körpern sich scheidet, die ihm gegenüber stehen. Es *steht* (*tritt*) sich aber auch *selbst gegenüber*, *wenn es sich seiner intentional bewußt wird*.

Innerhalb des realistischen Weltbildes gibt es weder ein Ich noch ein Du, sondern nur „Menschen“ (leibliche Wesen). Dieses Weltbild *selbst* aber ist „Vorstellung“, es ist nicht „in mir“, aber immer mit dem Charakter des „für mich“. Hier wird das Ich selbst zu einem Du, wenn ich darauf reflektiere (das Traum-Ich als Du für das Wach-Ich).

Ich und Du sind Gebilde innerhalb des Bewußtseinsganzen. Das Du ist ein *zweites* Ich, nur an anderer Stelle des Raumes, das ich nicht selbst bin, in dem ich aber mein *Selbst* miterlebe. Dieses Selbst verarmt aber in demselben Maße, als es sich Gegenstand von Selbsterkenntnis wird und damit alles an Eigenschaften und Zuständen von ihm löst, was es nicht selbst *ist*.

Was unberührt davon zurückbleibt, ist nur das *Urerlebnis* des *Jetzt*, das nicht mehr „mein“ Ich ist, sondern etwas Unpersönliches, das erst in seiner Transformation sich zu einem Ich und

Nicht-Ich herausdifferenziert — jenes „Jetzt“, über das es keine Aussagen und damit keine Objektivierung mehr gibt und das nicht in einen Leib eingeschlossen ist (24. 9. 50).

29. Liebe

Es gibt auch Liebe ohne bestimmten Gegenstand — ohne Geliebtes —, ein Seelenzustand schlechthin als Liebesbereitschaft (24. 9. 50).

30. Kritische Erkenntnistheorie

Ihre Leistung gleicht der eines *Barometers*, insofern sie die *Höhenlage* eines Standpunktes zu bestimmen gestattet — vom dumpfen Alltagsdenken bis zu Höhe transzendentaler Einstellung (25. 9. 50).

31. Das Rätsel des Daß und So

Woher das Ganze und warum ist es so und nicht anders? Das Kausaldenken versagt hier, denn die Frage des Ursprungs setzt zweierlei voraus: Ursache und Wirkung. Das schlechthin „Ganze“ hat aber nichts außer sich, dessen Wirkung es sein könnte! „Natur“, „Gott“ sind begriffliche Gebilde, die selbst wieder zum „Ganzen“ gehören und einer Erklärung ihres Ursprungs bedürfen. Das *psychologische* Motiv solcher Fragen: das Fremde, Gleichgültige, Widrige, Überraschende, rational nicht Durchdringbare und nicht Beherrschbare der Erfahrung. Die Übermacht des Realen als Zwangsvorstellung: Gefühl der Ohnmacht seiner Beeinflussung durch Wünsche und Wollen — der empirischen Außenwelt durch das empirische Ich. In Hinsicht des persönlichen Schicksals bald als Fügung erscheinend und bald als Verhängnis. Hinter der Frage des *Warum?* steht die des *Wozu?* Diese ist unbeantwortbar; Sinn nur zu *geben*, nicht zu entdecken. Hinter dem Warum steht die Unzufriedenheit mit dem Schicksal und daß es anders sein sollte, als es ist. Hinter ihm steht der Wunsch, daß es in mancher Hinsicht *anders* sein könnte und „sollte“: die Frage nach dem *Sinn* des Ganzen.

Dazu: „*Was bei uns steht*“, ist nur die unbefangene Auffassung und die praktische Einstellung zum persönlichen Schicksal. Jedoch: Sinn ist nicht zu *finden*, sondern nur zu *geben*! „Sinn“: Ausgerichtetheit auf Werte, die dem Naturgeschehen fremd sind. „Sinn“ meint eine *Bedeutsamkeit des Ganzen*. Das Ganze hat aber nichts außer sich, worauf es hindeuten könnte. Sinn gibt es nur

innerhalb des Ganzen und dieser kann nur *gesetzt* werden durch die Unbedingtheit des Wertwillens im Gegensatz zur Bedingtheit alles Einzelnen im Sein.

Theoretisch: Die Besinnung auf das Ist des Urerlebnisses, das keiner Frage mehr Raum gibt, weil es nicht rationaler Natur ist (26. 9. 50).

32. Analogie mit der Physik

Die Grenze philosophischer Bewältigung der Wirklichkeit in rationaler Umformung ist *analog der Unbestimmtheitsrelation* der Atomphysik: wie hier das Beobachtungsmittel den Beobachtungsgegenstand beeinflusst, so dort die intentionale Einstellung die Erlebnismöglichkeit: durch die sprachliche Fixierung und die damit verbundene Verdinglichung der Erlebnisse; die in Aussagen überführte Wirklichkeit ist nicht mehr diese selbst. Die Kategorien des sprachlichen Denkens konstituieren erst den Gegenstand rationalen Erkennens, verändern ihn aber zugleich, indem sie ihm ihre Form aufprägen (26. 9. 50).

33. Das „Ist“

Alles *ist*: das „Sein“ („Ist“) ist Urerlebnis, das „niemals“ fehlt. Insofern gibt es *theoretisch* keinen Unterschied im „Sein“: es kann nicht eines mehr oder weniger sein als ein anderes. Nur „subjektiv“, d. h. *psychologisch* kann ein Sein mehr oder weniger eindrucksvoll erlebt werden.

Das Ist zeigt sich *psychologisch* als Daseins- oder Lebensgefühl. Auch als Hunger nach Sein: das Dasein als *Wert* gefühlt. Der Wunsch dem Erleben Dauer zu verleihen: Unsterblichkeit, Gott als absolutes Sein, die „Ontologie“ als Lehre vom wahren Sein, auch das Lustgefühl gesteigerten Lebensgefühles. Das „Ewige“ als der Zeit Enthobenes.

Dahinter steht aber doch wieder das „Ist“ des Urerlebnisses als Mittelpunkt des Bewußtseins. „Sein“ ist eben kein Begriff, läßt sich nicht definieren, sondern ist das Grund- und Urerlebnis auch im empirischen Selbstbewußtsein.

Das Ist läßt sich nicht rational erfassen, es gibt keinen Begriff des „Seins“. Das *Ist* ist Urerlebnis.

Auch das *Nichts* „ist“ — insofern es gedacht und zufolge der Ichkomponente dieses Gedachtwerdens selbst — auch Wirklichkeit (als *Negation* des Seins) (27. 9. 50).

34. Willensfreiheit

Ob ein Mensch bestimmter Erbanlage und Konstitution in bestimmter Lage auf bestimmte Reize hin so oder so *handeln* wird, läßt sich — grundsätzlich — voraussagen. Nicht aber, ob er diese Handlungsweise *nachträglich billigen* wird (27. 9. 50).

35. Das Nichts

Der Begriff eines absoluten Nichts ist nicht auszudenken, denn wenn man es versucht, bleibt doch der Begriff des Nichts übrig, also doch wieder ein in seiner Art Seiendes (12. 10. 50).

36. Apriori des Raums

Nicht nur die „Außenwelt“, auch die „Innenwelt“, das „Bewußtsein“ können nur als *Raum* gedacht werden, in dem etwas enthalten ist (12. 10. 50).

37. Moral und Ethos

Moral: ein „*Du sollst!*“ als Zumutung der Gemeinschaft an den einzelnen. Ethos: „*ich soll*“ als ein „*ich will*“ — eine interne Angelegenheit des einzelnen, die allerdings im Selbstgespräch auch wieder die Form eines „*du sollst*“ annehmen kann: Wertwille gegen die Vielfalt natürlicher Antriebe (15. 10. 50).

38. Freiheit des Wollens

Freiheit kann nur gedacht werden, wenn es sich nicht um *einen Kampf der Motive* untereinander handelt, sondern um ein „*ich will*“ aus der Tiefe der Persönlichkeit, das nicht dem Zweckdenken entspringt, sondern dem Wertbewußtsein, das in seiner Unbedingtheit („kategorischer Imperativ“) nicht mehr dem *Kausal*-denken untersteht, sondern den Charakter eines Absoluten (d. h. Unbedingten = nicht durch die Verhältnisse, nicht durch Zwecke bedingten) annimmt. Es gehört nicht dem *Reiche realen Geschehens* an, sondern steht außerhalb seiner. Nur in jenem gibt es Kausation (15. 10. 50).

31 39. „Absolut“

Absolut ist, was keiner Relativierung mehr unterliegt, weil es mit nichts anderem vergleichbar ist: das Jetzt (15. 10. 50).

40. Das „Du“

Das Du (und auch das empirische Ich des Selbstbewußtseins) ist nur eine *Einschränkung eines allgemeinen Animismus*, der

alles Vorkommende nach Analogie des eigenen Lebensgefühles zu *verstehen* meint. Ohne ihn gibt es eben kein „Verstehen“. Seine Einschränkung auf Grund der Erfahrung, die dem Analogie-Denken (Fühlen) eine Grenze setzt (15. 10. 50).

41. Metaphysik der Wirklichkeit

Auch sie kennt ein Transzendieren, aber nicht nach außen hin, durch Schlußfolgerungen aus der Tatsache des Bewußtseins, sondern in der Richtung nach *Innen* durch Besinnung. Transzendiert wird in ihr nur das Sprachgefüge der intentionalen Bewußtheit. In der Richtung auf das Urerlebnis, aus der Zeit auf das Jetzt hin (15. 10. 50).

42. Naturalismus

„Naturalismus“ ist die realistische Deutung des naturwissenschaftlichen Weltbildes. In ihm ist der Mensch — das Ich mit seinem Fühlen und Wollen — nur eine Eintagsfliege, in dem nach Raum und Zeit ins Unendliche sich erstreckenden Universum, seine Erlebnisse sind nur flackernde Flämmchen, die über das Spiel der Atome hinweghuschen. „Werte“ verblassen und werden sinnlos.

Umkehrung im Idealismus: Die Erlebnisse als das Primäre, die „Natur“ nur Bild oder Begriff ... (29. 10. 50).

43. Wirklichkeit und Notwendigkeit

Es gibt keine höhere Art des Seins als die Wirklichkeit des Jetzt. „Notwendigkeit“ gibt es nur im Denken, nicht im Sein. In dieses wird es nur hineingedacht, als ob die Ereignisse einander ebenso zwangsweise folgten, wie der Schlußsatz im Syllogismus aus seinen Prämissen.

Psychologisch spielt daher auch das subjektive Zwangserlebnis in ihrem Auftreten eine Rolle (29. 10. 50).

44. Ich

„*Mein*“ *Ich bin ich nicht mehr selbst*, sondern schon das Ich in seinem Gegenüber. Ein „Bündel“ von Vorstellungen (Hume), das Gegenwart hat im Verhältnis zu seiner Zukunft und Vergangenheit. (Das wahre (wirkliche) Ich ist das Jetzt): das Ich sich selbst zum „Gegenstand“ geworden und daher auch an die Leibesvorstellung gebunden (nicht von ihr zu lösen). (Das Ich als Seelending und als Leibding. Eine Beziehung zwischen ihnen? Aufein-

ander wirken?) Hinter ihm das primäre Ich — das *Ist* — ohne attributive Eigenschaften und Zustände —, das *sum cogitans* des Descartes: das „ich bin“ als Urgewißheit, die auf Alles überstrahlt, was dem Ich „verbunden“ oder auf das Ich „bezogen“ ist. Alles, was ich sonst von mir aussage, *bin* ich nicht, sondern „habe“ es — es ist Objekt geworden, muß durch Introspektion erst gefunden, als Tatsache „festgestellt“ werden (das ist alles, was ich sonst von ihm *aussage*) (29. 10. und 6. 11. 50).

45. Der Mensch und das Schicksal

Schicksale können den Menschen nicht erniedrigen; nur er selbst kann das, wenn er auf Grund jener seine ethische Haltung verliert (6. 11. 50).

46. Realisierung durch die Sprache

Auch die „Wahrheit“ wird zu einem Ding, das man suchen und finden kann; die „Liebe“ („Mitleid“) zu einem Ding, das man fühlen oder nicht fühlen kann. — Die also schon da sind, bevor man sie sucht oder fühlt (6. 11. 50).

47. Urerlebnis

Urerlebnis als Grenzbegriff ergibt sich aus der *Idealität der Zeit*. Nur im Nacheinander gibt es eine apperzeptiv erfaßbare Mannigfaltigkeit. Urerlebnis: die außerkategoriale Einheit, d. h. das Viele als Einheit gedacht. Urerlebnis nicht nur als Grenzbegriff, sondern auch als *Gegenbegriff* des Aussagbaren (*in ihm gibt es noch kein Gegenüber*; es ist das *Sein* schlechthin noch ohne Bestimmung des Was-seins). — Nicht als Ursache, sondern als *Urgrund*, gewissermaßen als *Emanationszentrum* der Einzelerlebnisse — metaphorisch! — zu denken (6. 11. 50).

48. Die Welt des Realen

Ihre *Entfremdung* gegenüber dem Selbstbewußtsein — als fremde Macht, die nichts mehr verrät von ihrem Ursprung im Erleben; — ja Feindseligkeit gegenüber unseren Wünschen, Widerstand gegenüber dem Erkenntniswillen.

In der Tat: sie ist etwas, *das nicht ich bin*, aber auf Grund philosophischer Besinnung „mir“ verbunden bleibt und von der nicht zu sagen ist, was sie wäre ohne dieses „für mich“, d. h. [wenn sie] nicht *bewußt* wäre.

Eine *Scheinwelt* kann sie aber nur dann heißen, wenn sie für etwas gehalten wurde, was sie nicht ist: für ein An-sich. Ihre

Transzendenz bedeutet nicht eine Transzendenz ihres *Ursprungs*, sondern nur, daß sie dem Denken transzendent ist: *Transzendenz innerhalb des Bewußtseins*. Der Idealismus leugnet nicht die Realität, sondern enthebt sie nur ihrer Transzendenz (7. 11. 50).

49. Inwendig und auswendig

Das Inwendige läßt sich nicht auswendig machen, ohne aufzuhören, das Inwendige zu sein. Daher ist jeder als Person gleichsam nur ein Schauspieler seiner selbst auf der Weltenbühne, dessen Rolle ist, sich selbst darzustellen. Nicht nur vor anderen, auch vor sich selbst (13. 11. 50).

50. Christentum

Liebe — auch unterschiedslose Menschenliebe — kann nie zur Pflicht gemacht werden („liebt einander!“); hier würde ein kategorischer Imperativ in das Leere stoßen, sondern nur ein Handeln der Art, als wenn es aus Liebe geschähe, [kann befohlen werden] (14. 11. 50).

51. Ist und Jetzt

Das Ist ist mit dem Jetzt identisch: was nicht „jetzt“ ist (im zeitlosen Jetzt) *ist* nicht, sondern *war* oder *wird* sein. Nur Erinnerungs- oder Erwartungsvorstellungen „sind“, aber auch diese nur in ihrem Jetzt der Bewußtheit (20. 11. 50).

52. Das Reale

Auch die Wirklichkeitsphilosophie „leugnet“ nicht, daß es Reales „gibt“, aber nur insofern es zugleich „*wirklich*“ ist, d. h. im Erleben eingebettet ist. Auch der Gedanke, daß es das *nicht* ist, ist wieder ein „Gedanke“, eine *Realsetzung* im Denken, nicht die Erkenntnis eines an sich Realen. Auch das Reale an sich kann seiner Wirklichkeit nach der Relation von Subjekt und Objekt nicht entinnen. Etwas „ist“ real, kann immer nur heißen: es wird für real *gehalten*. Es bleibt immer ein „bewußt“ Reales, weil es sich aus jener Relation, der Grundform der Bewußtheit, nicht zu lösen vermag. Auch jede Aussage, daß es auch „außerhalb“ ihrer sei, bleibt wieder an sie gebunden. Nur die *Realsetzung* ist wirklich, hat an dem Ist des Urerlebnisses Anteil, das „Reale selbst“ nur als Vorstellung oder Begriff. „Wirklich“ ist alles, was „ist“, real dasjenige, was ich „jetzt“ für real halte, Traumgestalten nicht minder als Naturdinge (20. 11. 50).

34 53. Transzendenz

Es gibt eine bewußtseinsimmanente Transzendenz: das Erleben bleibt dem Erkennen transzendent, weil es diesem nur in gewandelter Gestalt (in kategorial geformten Aussagen) „gegenüber“-tritt, das Seelische nur Objekt werden kann in verdinglichter Gestalt.

Die Forderung, daß der Begriff einer Sache mit dieser selbst zusammenfalle, ist jederzeit erfüllt: wir würden vergebens der Sache „selbst“ habhaft zu werden versuchen (21. 11. 50).

54. Realität

Es gibt eine reale Welt, aber nur insofern sie als solche *bewußt* ist, für real gehalten wird.

Das Prädikat „bewußt“ ändert an ihr nichts, hebt auch nicht den Glauben an ihre Realität auf, sondern weist ihm nur den richtigen logischen Ort an, indem sie ihn charakterisiert als das, was er ist.

Der Glaube an ein An-sich ist selbst — als emotionales Erlebnis — ein An-sich (26. 11. 50).

55. Moral und Ethos

Moral bezieht sich auf das Handeln, Ethos auf die Gesinnung. Jene ist ein Imperativ der Gesellschaft, der ein bestimmtes Verhalten zur *Pflicht* macht. Ethos ist Selbstverpflichtung zur Treue gegen sich selbst, kein Imperativ für andere. Güte und Mitleid erleichtern das moralische Verhalten, sind aber selbst weder moralisch noch ethisch, sondern Naturanlagen. Nur ihre Bejahung, wenn sie intentional erfaßt werden, kann dieses sein (15. 12. 50).

56. Geisteswissenschaften

Welche Geisteswissenschaft möchte nicht Gesetzeswissenschaft werden — wenn sie es vermöchte? (Geisteswissenschaften nach Dilthey — „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, [Ges. Schr. I, 1922, S. 4] — jene Wissenschaften, „welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben“.) 15. 12. 50.)

57. Willensfreiheit

Weder „*der Wille*“ noch der einzelne „*Willensakt*“ sind Realitäten oder reale Vorgänge und nur diese können dem Kausalgesetz unterstehen. Der Willensakt ist Erlebnis und untersteht als solches nicht der Zeit: er hat kein Vorher und kein Nachher. Nur die

Handlungen können determiniert gedacht werden durch somatische Bedingungen (23. 12. 50).

58. Subjektiv und Ich

Die Behauptung, daß etwas „nur subjektiv“ sei, ist selbst eine *objektive Feststellung*. Das wahrhaft Subjektive (das Ich selbst) läßt sich eben nicht „feststellen“, weil es nicht in der Zeit ist. Jedes Reden von ihm verfälscht es gleichsam (30. 12. 50).

59. Gegenwart

Gegenwart steht *in der Zeit*. *Sie dauert so lange, als nichts „geschieht“*. Insolange steht die Zeit stille (8. 1. 51).

60. Philosophie

Die Methode der Philosophie ist nicht, durch logische Schlußfolgerungen aus Tatsachen neue Erkenntnisse zu gewinnen. Ihr Weg geht nicht nach außen, sondern nach innen: ihr Weg ist der einer immer tieferen Besinnung. *Besinnung* aber heißt Abstreifen von Vorurteilen, die aus der Lebenspraxis, dem unkritischen Denken, aus Gemütsbedürfnissen stammen. Der Tiefe dieser Besinnung ist keine angebbare Grenze gesetzt ... Daher ist die Philosophie auch nie am Ende (11. 1. 51).

61. [Wie 4./40]

62. Erleben und Zeit

Es „gibt“ keine Vielheit von Einzelerlebnissen, sondern nur *das Jetzt-Erlebnis* außer der Zeit. Nur diesem ist das „Ist“ unübertragbar eigen. Die Mannigfaltigkeit von Erlebnissen ist dieses — gleichsam in einem Prisma gebrochen — schon in erster Intention erfaßt und in einem imaginären Raum vervielfältigt aufgeteilt. Das „Nacheinander“ eigentlich ein Nebeneinander. Vergangene oder künftige Erlebnisse sind keine Erlebnisse mehr, sondern Vorstellungen mit einem Zahlzeichen (Nummer) (22. 1. 51).

63. Sprache

Daß sich die Sprache für die philosophische Meditation als spröde erweist, ist nicht verwunderlich. Sie ist aus der Praxis des Lebens entstanden und hat sich an ihr fortentwickelt. Daher bedarf es schon in den Wissenschaften einer Kunstsprache, die aber doch den realistischen Zug der Alltagssprache beibehält. Wie soll sie aber etwas adäquat ausdrücken, das jenem entgegengesetzt ist? (10. 2. 51.)

36 64. Sprachdenken

Die Übermacht des Realen beruht auf der Überlegenheit des Sprachdenkens über das stumme Erleben (an Klarheit und Bestimmtheit) (26. 2. 51).

Neu [nach längerer Erkrankung]

65. Vorstellung

„Vorstellungen“ sind nicht etwas „in mir“, sondern stehen mir gegenüber. Nur die Unlösbarkeit dieser Relation bedingt ihre *Idealität*.

Vorstellung ist das, was sich vor mich „hinstellt“, mir „vorstellt“ („präsentiert“). Auch die Selbst-Vorstellung *bin* „ich“ nicht, sondern sie ist ein „Bild“ von mir und gehört der Außenwelt an. Hinter ihr steht das Ich-Erlebnis (4. 12. 51).

66. Tod

Im Tode verschwinde ich aus der Außen-(Raum-)Welt, aber diese verschwindet mit mir (5. 12. 51).

67. Philosophie

Philosophieren heißt: sich dem Banne der Sprache entziehen. Zum Philosophen wird, dem das Selbstverständliche zum Rätsel geworden ist — vor allem er sich selbst (5. 12. 51).

68. [Wie 4./65 und öfter]

69. Idealismus

„Dinge“ *sind* Vorstellungen und diese sind nicht Vorstellungen *von* Dingen (5. 12. 51).

37 70. [Wie 4./35, 66 und öfter]

71. [Wie 4./67]

72. Ding-an-sich

Die Frage nach dem „Ding an sich“ ist falsch gestellt, weil es im An-sich vielleicht gar keine „Dinge“ gibt (8. 12. 51).

73. Wirklich

„Wirklich“ ist alles, wenn es an den ihm zukommenden Ort gestellt wird; auch jede Ausgeburt der Phantasie und des Traumes als solche (8. 12. 51).

74. Psycho-physisches Problem

Die Umsetzung physiologischer Prozesse in „Bewußtsein“ ist nicht nur unvorstellbar, sondern auch undenkbar, zumal jene Prozesse selbst wieder Vorstellungen und Denkgebilde sind. Nur das „Bewußtsein“ kann daher das *Primäre* sein. Das Rätsel, daß Bewußtheit doch wieder an Physiologisches gebunden ist.

Physisch darf nicht mit „real“ gleichgesetzt werden. Auch Traumbilder sind ein „Physisches“. Physisch ist alles *im Raum* „Vorgestellte“. „Psychisch“ ist das nur Erlebbare. Psychisch ist immer „Ich“; physisch immer „*Nicht-Ich*“ (13. 12. 51).

75. Erlebnis und Vorstellung

„*Vorstellung*“ ist, was sich mir im Raum „gegenüberstellt“. Ich als Vorstellung bin nicht mehr „*ich selbst*“.

„*Erleben*“ ist *bildlos*; es stellt sich mir nicht gegenüber, sondern verbleibt „in mir“.

„*Erleben*“ bin immer ich, Vorstellen immer Nicht-Ich.

Erlebnisse unterscheiden sich von *Gefühlen* (die auch Erlebnisse sind) dadurch, daß ihnen Lust oder Unlust nicht wesentlich sind. So ist etwa an Wahrnehmungen das Auftreten eines Neuen oder Bekannten die Erlebnisseite an ihnen.

Daher sollten Wahrnehmungen als solche, ihrem *Inhalte* nach, nicht Erlebnisse genannte werden, sondern nur der Eindruck, den sie machen (der Eindruck eines Bekannten oder Neuen) (17. 12 und 25. 12. 51).

76. Ich als Du

Indem ich mich selbst vorstelle oder denke, wird das Ich zu einem Du, zu dem ich sprechen kann. Ich als meine Vorstellung bin nicht mehr ich selbst (25. 12. 51).

77. Jetzt

Das *Jetzt* (in zeitlicher Sprache) ist immerwährende Gegenwart, die vom Flusse der Zeit nicht mitgerissen wird. Es ist „immer“ und „nie“ (d. h. an keinem zeitlichen Punkt fixierbar). Es hat keine Vergangenheit hinter sich, keine Zukunft vor sich. Auch die sogenannte Vergangenheit und Zukunft als Vorstellungen sind „jetzt“ oder sie sind überhaupt nicht. Es gibt kein vergangenes oder künftiges Jetzt. Nur das *Wissen* um das Jetzt steht in der Zeit. Die Zeit erborgt ihren Vorstellungsgehalt aus

der Raumanschauung. — Es [das „Jetzt“] ist ewige Gegenwart, das „ewige Jetzt“ (Meister Eckehart) (25. 12. 51).

78. Vorstellung

Richtig: Etwas *als* Vorstellung, nicht als Vorstellung *von* etwas. (Naiver Realismus!)

79. Sein und Zeit

Zeit ist — antithetisch — ein Gegenbegriff des Seins, steht im Gegensatz zum Sein.

Die Zeit verschlingt das Sein: was *war*, *ist* nicht mehr und auch was sein *wird*, *ist* noch nicht. Vergangenheit und Zukunft „sind“ nur in Gestalt gegenwärtiger Vorstellungen. Was ist aber die Gegenwart?

Gegenwart ist aber selbst ein Stück, Abschnitt, Teil der Zeit (zeitliche Bestimmung von verschiedener Dauer, z. B. historisch verstanden). Sie ist selbst ein Abschnitt der Zeit, der wie der gegenwärtige Tag am Stand der Sonne mit der Uhr oder dem Kalender (Wandel der Vegetation) gemessen werden kann. Sie ist an Vorstellungen geknüpft (*Vorstellung* und Begriff etwas Bildmäßiges, nicht reines Erlebnis, das zeitlose, punktuelle *Jetzt* ist anschauungsloses Erlebnis).

39 Das *Urerlebnis* steht *außer* der Zeit: es ist „immer“ *jetzt* — es läßt sich nicht beschreiben (auch nicht lokalisieren, weil es außer Zeit und Raum steht) und als reines Erlebnis keinen Vorstellungsgehalt besitzt.

Das Jetzt hat kein Früher und Später, weil es außer der Zeit steht; es gibt daher auch nicht *vielen* Urerlebnisse, sondern nur *eines*, das des *Jetzt!* Das Jetzt als Behauptung des Seins, gegenüber der Zeit. Das stehende Jetzt enthebt das Sein dem „Flusse“ der Zeit. Es ist der *ruhende* Punkt im „Flusse“ der Zeit. Das Jetzt ist *punktuelle Gegenwart*. Vom Jetzt läßt sich nur *andeutend* sprechen, weil es keinen Vorstellungsgehalt hat und schlecht-hin *unbildlich* ist (im Gegensatz zur „Gegenwart“). Das Jetzt hat keine *Ausdehnung*, weil es sonst ein Nicht-Jetzt (nicht mehr jetzt) einschließen würde.

Ein früheres oder späteres Jetzt ist ein Widerspruch in sich.

Man kann nicht sagen: „Etwas“ ist jetzt, sondern nur es ist Gegenwart (potentiell „wahrnehmbar“).

Reines Erlebnis ist nur das *Jetzt*. Es hat keinen Anfang und kein Ende.

Das Jetzt ist Urerlebnis des Seins, das „Ist“ schlechthin. Das Jetzt ist nicht eine Stelle in der Zeit, sondern deren Negation. Vergangenheit und Zukunft *sind* nur, insofern sie „jetzt“ sind. Es steht *außer* der Zeit und ist insofern *ewig*. Es gibt nur *ein* Jetzt, *das* Jetzt. Was nicht jetzt ist, „*ist*“ überhaupt nicht. *Im Jetzt steht die Zeit stille.* In ihm schrumpft die Zeit in einen ausdehnungslosen Punkt zusammen. Es hat keine Vergangenheit *hinter* sich und keine Zukunft *vor* sich. Es ist sowenig in der Zeit, wie der Punkt im Raume ist (8. 1. 52).

80. Die Zeit ist keine Anschauungsform (Kant), sondern borgt ihre Anschaulichkeit aus der Raumanschauung

Es gibt daher keine spezifische Zeit-Vorstellung. Z. B.: Zeitraum, Zeitstrecke, Zeitpunkt. Deren Länge und Kürze. Die Gegenwart (= „hier“) hat die Vergangenheit „hinter“ sich, die Zukunft „vor“ sich, Fluß oder Lauf der Zeit, das „Vergangene“ = „*dort*“. Nacheinander und nebeneinander (= gleichzeitig). Was nicht jetzt ist: auf eine *Linie* aufgetragen. Das Bild einer *Linie*, auf der einzelne Punkte stärker markiert sind, Zeitlauf ... (10. 1. 52).

81. [Wie 4./78 und öfter]

82. In mir und außer mir

Das „Vorgestellte“ ist nicht „in mir“, sondern steht mir „gegenüber“, auch wenn es die Vorstellung des eigenen Leibes wäre. Nur die begleitenden Sinnesempfindungen gehören „mir“ zu. Das Sehen ist Erlebnis, nicht das Gesehene, dieses ist Vorstellung (10. 1. 52).

83. Ich und Ich-Vorstellung

Alles ist „Vorstellung“, was sich mir im Raume anschaulich *gegenüberstellt* und insofern an die Relation zu „mir“ gebunden ist, aber doch nicht „ich selbst“ bin. Das gilt auch vom Ich-Leib, der deshalb (insofern) nicht „*Ich-selbst*“ ist. Im *Ich-Erlebnis* schrumpft das Ich auf einen Punkt zusammen — es zieht sich gleichsam aus der Räumlichkeit zurück. Sein [des Leibes] Auszeichnendes ist, daß er von *Empfindungen* durchzogen ist, die an ihm lokalisiert erscheinen. Er wird dadurch zum Beziehungspunkt alles Gegenüber. „Vorstellungen“ sind „außer“ mir, die begleitenden Empfindungen sind „in“ mir (gehören „mir“ zu) (12. 1. 52).

41 84. Tastsinn gegen Idealismus

Aus dem Tastsinn stammen alle Einwände gegen den Idealismus. Wären wir nur *optisch* (visuell) veranlagte Wesen, so würde der erkenntnistheoretische Idealismus auf keinen starken Widerstand stoßen. Von dem Gesichtsbild einer Speise werden wir aber nicht satt und jeder Nadelstich überzeugt uns von der Realität der Dinge. Setzt man an die Stelle des (animistischen) *Wirkens* das bloße „*Folgen*“, so entfällt dieser Einwand (14. 1. 52).

85. [Wie 4./79 und öfter]

86. Denken

Denken ist ein beständig auf seine Widerspruchslosigkeit geprüftes stilles Sprechen (24. 1. 52).

87. [Wie 4./35 und öfter]

88. Sprache

Eine innere Grenze der Philosophie ist, daß sie der naturgewachsenen, durch praktische Bedürfnisse bestimmten Sprache, verwachsen ist. Nicht nur dem Wortschatze (z. B. Ur-Sache), sondern auch der Syntax nach. Sie kann sich so nur in der Sprache der Un-Philosophie ausdrücken. In gewissem Sinne müßte sie daher jedem ihrer Sätze ein *neti neti* („es ist nicht so“) beifügen. Ihre Leistung ist daher vor allem ein Durchblicken durch die Metaphorik der Sprache, wobei sie sich aber auch wiederum der Sprache bedienen muß. *Philosophie als Kritik und Berichtigung der Sprache*; deren Grenze: daß sie sich dabei derselben Sprache bedienen muß, die sie kritisiert (6. 2. 52).

42 89. Der Wille

Die eigentliche Willenshandlung ist der *Entschluß*, der dem Kampf der Motive ein Ende macht oder einen solchen gar nicht aufkommen läßt. Dem Willensakt ist ein *imperativer* Zug eigen, ein Befehl an sich selbst, keinem Gegenmotiv mehr Raum zu geben. Dem „ich will“ eignet die stärkste *Ich-Betontheit*, der gegenüber Antriebe, Begehungen, Wünsche, als etwas erscheinen, die „von außen“ an das Ich herantreten und es zu bestimmen suchen. Im „ich will“ strafft sich das Ich zu einer Person, die sich für ihre Entscheidung vor sich selbst verantwortlich fühlt. Nicht „der Wille“ will in mir, sondern *ich will*. Nur für Willenshandlungen

fühlen wir uns *verantwortlich*, für bloße Triebhandlungen nur insofern, als wir sie nicht einer Zensur unterstellt haben.

„*Willens-Schwäche*“: Entschlußlosigkeit und Unfähigkeit an einem Entschluß festzuhalten (nicht zu verwechseln mit einem Hinausschieben des Entschlusses wegen mangelhafter Kenntnis der Lage).

„*Willens-Kraft*“: die Festigkeit der Entschlüsse unter gleichbleibenden Umständen.

„*Willens-Freiheit*“ (im empirischen Sinn) besteht insofern, als sich zwischen Antrieb und Handlung der Willensentschluß mit seiner starken Ich-Betontheit einschleibt im Unterschied vom *Tier*: daß „ich“ entscheide, nicht bloß etwas „in mir“. Anderes verlangt im Grunde auch das Postulat der Willensfreiheit nicht (11. 2. 52).

90. Philosoph

Philosoph sein heißt: sich in seinem Denken nach Möglichkeit vom *Zwange der Sprache* freimachen. Es erscheint dann vieles ganz *anders* — aber *wie* läßt sich nicht *sagen*, ohne in den Zwang der Sprache zurückzufallen. (Siehe Lichtenberg: daß sich die Philosophie immer in der Sprache der Nicht-Philosophie ausdrücken muß.) (11. 2. 52.)

91. Liebe

Die wahre Liebe (*amor*) ist nicht ein Verlangen (*cupiditas*), sondern Hingabe (7. 4. 52).

91 a. Dinge-an-sich

Das An-sich der phänomenalen Dinge brauchen nicht wieder „*Dinge*“ an sich zu sein. Es müßte richtig heißen: das An-sich *der* Dinge (24. 4. 52).

92. „Außen und Innen“

Vorbild des Außen und Innen ist jeder *Körper*: sein sichtbares und tastbares „Außen“ und sein unsichtbares und ungreifbares „Innen“. Wird ein Körper geteilt (oder geteilt gedacht), so gilt wieder das gleiche von jedem seiner Teile: jeder, auch der kleinste Teil, hat wieder sein „Außen“ und sein „Innen“.

Dieses Schema von Außen und Innen hat von jeher auch in der Philosophie eine, oft zweideutige, irreführende Rolle gespielt.

Alles Vor-Gestellte ist „*außer mir*“, es steht mir im Raum gegenüber, ich bin es nicht selbst. Das „in mir“ bezieht sich zunächst auf den eigenen, empfindungsdurchzogenen *Leib*. Wird aber der eigene Leib aufgeschlossen gedacht, so wird auch sein Innen zu einem vor-stellbaren Außen. Sein Innen schrumpft gleichsam auf einen ausdehnungslosen *Punkt* zusammen, zum „Sitz der Seele“, zum seelischen Ich als dem nicht mehr anschaulichen Mittelpunkt der Gedanken, Gefühle, Triebregungen und Willensakte: zum Mittelpunkt des *Erlebens* im Gegensatz zu allem Vor-stellbaren. Der Ausdruck „innen“ verliert dabei seine Anschaulichkeit und wird zum *Gegenbegriff* des „Außen“, d. i. alles Vor-stellbaren, als des Nicht-Anschaulichen, nicht *Vorstellbaren*, sondern nur *Erlebbaren*.

„Innen“ heißt insofern nur: „nicht Vorstellbares, *Nicht-Außen*“.

44 Das „Innen“ ist hierbei nur *metaphorisch* gemeint, denn ein Punkt hat kein räumlich-anschauliches Innen. Also: nicht „außen“, nicht im Raum, nicht *vorstellbar*.

Das Modell des Innen und Außen ist so ursprünglich der eigene Leib (1), denn auch jener „Punkt“ ist nur das Innerste des Leibes.

Vorstellungen und Erlebnisse haben das gemeinsam, daß sie beide „bewußt“ sind, wenn auch in verschiedener Weise, d. h. „für mich“ da sind.

Der Ausdruck „bewußt“ hat keinen anderen Inhalt als dieses „für“ mich. Der Ausdruck „Das Bewußtsein“ kann daher sinngemäß nur das *Ganze* des Bewußten bedeuten. Es ist nichts „im“ Bewußtsein, sondern es *ist* bewußt. Die Analogie mit dem ursprünglich auf den *Ich-Leib* bezogenen Innen und Außen verleitet dazu, es auch auf das Bewußtsein zu übertragen und das Bewußtsein als eine Art *Raum* zu denken, als einen imaginären *Hohlraum*, in den die Erlebnisse und Vorstellungen eintreten und ihn wieder verlassen, nachdem sie in ihm ihr Spiel getrieben haben (2).

Alles Bewußte ist dann „im“ Bewußtsein, tritt in dieses ein und verläßt es wieder (im Vergessen). Damit verliert es sich im „Unbewußten“ — allerdings niemals ganz, denn um von etwas sagen zu können, daß es unbewußt ist, muß es doch auch wieder, wenn auch dunkel und ungenau, bewußt sein. Immerhin wiederholt sich hier das *Innen und Außen*: „im Bewußtsein“ (= bewußt sein) und außerhalb des Bewußtseins sein (= unbewußt sein).

Es ergibt sich so ein zweifaches „Außen“: extra nos im Raum gegenüberstehend und ein praeter nos (dem Bewußtsein gegenüberstehend): ein empirisches und ein metaphorisches Außen. Das letztere ist und bleibt ein undurchdringliches X, denn alle Aussagen darüber (metaphysische Theorien und Systeme) bleiben „intra nos“, Gedanken über das Metaphysische bleiben immer „in uns“ und erreichen jenes niemals. Das Transzendente wird zu einem Immanenten, das Außen zu einem Innen, sobald es *gedacht* wird (in das Denken eingeht).

Vom Standpunkt des materialisierten Bewußtseinsbegriffes wird auch das extra nos zu einem Innen, weil es „im Bewußtsein“ ist. Das gilt aber auch von allem Metaphysischen. „Außen“ wird zu einem bloßen *Grenzbegriff* (5. 4. 52).

(1) Wir erreichen niemals ein Außen.

Es gibt kein *absolutes*, sondern nur ein relatives Außen.

(2) Während im *natürlichen* Denken das Außen das *Bekannte* und das Innere das Unbekannte (weil nicht Sichtbare) ist, so wird im philosophischen Denken das „Außen“ zum Unerkennbaren und das „Innen“ gilt als das Bekannte.

93. Gott

Die Personifikation des Göttlichen zu einem Herrscher der Welt hängt mit der monarchischen Staatsform zusammen und verblaßt mit dieser, der Polytheismus mit der republikanischen Staatsverfassung (Griechentum) (13. 7. 52).

94. [Wie 4./75 und öfter]

95. Ideal und real

„*Ideal*“ ist das *nur* optisch Wahrnehmbare, real das Greifbare und Tastbare. Beide aber sind „phänomenal“ (7. 8. 52).

[96.—98. Nicht vorhanden]

99. [Wie 4./79]

100. Philosophie ist ein beständiger Kampf mit der Sprache und Sprach-Gewohnheit (24. 11. 52).

101. Jetzt

Was nicht „jetzt“ ist, ist überhaupt nicht. Es gibt nur *ein* Jetzt.

Einwand gegen den Idealismus: die Abhängigkeit des Denkens vom Lebensalter des Denkenden.

Un-real: das für nicht tastbar Gehaltene: würde sich in uns und außer uns nichts ändern, so gäbe es keine Zeit.

[Ab hier wird die Numerierung der Aphorismen ungenau]

102. Denken: ein in jedem seiner Schritte auf seine Widerspruchslosigkeit geprüftes stilles Sprechen. Das Denken ist schöpferisch in Gestalt von „Einfällen“, die aber einer Prüfung bedürfen.

47, 48, 49 **103. Das Jetzt** [zum großen Teil wie 4./79]

Auch ein Nicht-Jetzt kann nur *jetzt* gedacht werden. Die Zeit ist keine Macht, sondern nur ein Name für das Anders-Werden des Jetzt.

50 **104. Physiologisches und dessen Grenzen**

Was *physiologisch nicht* erklärbar ist: Die richterliche Entscheidung im Denken und die Willens-Entscheidung. Funktion des „Halt!“ im psychologischen Ablauf. Der noch kritiklose Ablauf des Sprechens müßte grundsätzlich physiologisch erklärbar sein (6. 1. 54).

105. [Wie 4./4 und öfter]

106. [Wie 4./28 und öfter]

107. [Wie 4./91]

108. Denken und Erleben

Das *Denken* greift über das unmittelbare Erleben *hinaus*, ist aber *selbst* eine Art des Erlebens (29. 1. 54).

109. [Wie 4./95 und öfter]

110. [Wie 4./1 und öfter]

51 **111.** [Wie 4./28 und öfter]

112. Denken

Würde das Denken nicht stets von Empfindungen begleitet sein, so könnte ich gar nicht wissen, daß es „mein“ Denken ist.

113. [Wie 4./37 und 55]

114. [Wie 4./95 und öfter]

115. [Wie 4./86]

116. Jetzt

„Jetzt“ als *begrifflich* erfaßte Gegenwart und daher ausdehnungslos.

117. Zeit

„Lauf der Zeit“ von einem Nicht-mehr zu einem Noch-nicht. Was läuft? — „*Vergangenheit*“ ist das Weg-Gegangene; „*Zukunft*“ das auf uns Zukommende; „*Gegenwart*“ das hier Seiende. Wir glauben unmittelbar zu *erleben*, was die Zeit ist; aber darum gefragt, können wir nur in Metaphern antworten, die der Raumanschauung entnommen sind.

118. [Wie 4./84]**119. Zeit**

Vergangenheit und Zukunft *sind* nicht mehr, bzw. noch nicht. Sie gewinnen ihre Wirklichkeit nur dadurch, daß sie jetzt gedacht werden und damit wieder Gegenwart (vergegenwärtigt) *werden* (23. 3. 54).

— — — — —

III.

1. Alphabetisches Verzeichnis der Überschriften der Aphorismen.

Absolut 4./39. S. 202

Affinität, das Problem der 3./23. S. 118

Agnostizismus 3./84. S. 151

Aktivität 2./114. S. 84

Amor fati 3./27. S. 120, 38. S. 125

Amor und Eros 3./67. S. 142

Analogie mit der Physik 4./32. S. 201

Anschauungsform s. Zeit, die, ist keine A... 4./80. S. 211

An-sich 2./87. S. 69, 103. S. 76

Apperzeption 2./62. S. 61

Apriori s. Gegenüber und A. 2./44. S. 56

— des Raums 4./36. S. 202

Aufklärung s. Philosophie als A. 3./19. S. 114

— und Urerlebnis 3./63. S. 141

Auswendig s. Inwendig und a. 4./49. S. 205

Außen s. Innen und A. 2./104. S. 76

Außen und Innen 2./60. S. 60, 4./92. S. 213

Außer mir, das 3./90. S. 155

— s. In mir und a. mir 4./82. S. 211

Außenwelt s. Idealistische Grundposition, die 2./22. S. 48

—, die, als Halluzination 3./54. S. 136

— s. Scheinhaftigkeit der A. 2./2. S. 34

Außerbewußt s. Unbewußt und a. 2./31. S. 51

B Befehl s. Wunsch und B. 3./34. S. 124

Begriff der Erscheinung 3./87. S. 154, 4./2. S. 175

Bestimmung des Menschen 2./54. S. 59

Bewußt—unbewußt s. Grundbegriffe 2./8. S. 39

Bewußtlos 4./6. S. 182

Bewußtsein, das 2./86. S. 68

— im biologischen Sinn 2./95. S. 72

— und Seelisches (Begleiten) 2./128. S. 92

—, das unbewußte 2./98. S. 74

—, zu 4./26. S. 197

Bewußtseinsbegriff, der funktionale 4./4. S. 178

C Christentum 4./50. S. 205

Cogito und cogitatur 3./30. S. 120

D Dafürhalten, das 3./79. S. 147

Daß und So, das Rätsel des 4./31. S. 200

Demut s. Jesus, Liebe und D. 2./116. S. 86

Denken 4./86. S. 212, 102. S. 216

— und Erleben 4./108. S. 216

— und Sein 2./85. S. 68, 3./99. S. 168

— s. Sprache und D. 3./37. S. 125, 39. S. 126

Denkfreiheit 2./132. S. 95

Ding, das 2./126. S. 92, 3./100. S. 169

Ding-an-sich 4./72. S. 208

Ding und Dingname 2./33. S. 52

Dinge-an-sich 4./91 a. S. 213

Dinge als Vorstellungen 4./3. S. 178

Dingname 2./33. S. 52

Dogmatismus und Skeptizismus 3./2. S. 107

Du, das 3./5. S. 107, 4./40. S. 202

— s. Ich als Du. 4./76. S. 209

Du-Problem 3./91. S. 157

Dynamik 2./9. S. 39, 57. S. 59, 120. S. 87

- Einfühlung 2./24. S. 49
- Empfindungen 2./34. S. 52
- Entschluß 2./75. S. 65
- Erfahrung 3./93. S. 162
- Erinnerung 2./11. S. 41
- Erkennen s. Immanenz und Transzendenz 3./49. S. 134
- Erkenntnis, Grenzen der 2./143. S. 103
- Erkenntnistheorie s. Grundfragen, die erkenntnistheoretischen
2./119. S. 86
- , kritische 4./30. S. 200
- Erleben 3./80. S. 148, 88. S. 155
- , das 2./108. S. 79
- s. Denken und E. 4./108. S. 216
- s. So-Erleben, das Warum des 2./35. S. 53
- und Zeit 4./62. S. 207
- Erlebnis und Erscheinung 3./92. S. 161
- und Vorstellung 4./75. S. 209
- s. Vorstellung u. E. 2./32. S. 52
- und Wissenschaft 3./86. S. 154
- Erlebnisse s. Inkausalität der E. 3./62. S. 140
- Erlebniswelt s. Reale Welt und E. 2./55. S. 59
- Erscheinung, Begriff der 3./87. S. 154, 4./2. S. 175
- s. Erlebnis und E. 3./92. S. 161
- Erscheinungen, die 3./3. S. 107
- Eros s. Amor und E. 3./67. S. 142
- Erwachen, das, und das Ich 4./14. S. 192
- Es, das s. Unbewußtes, das 2./100. S. 75
- Esse est percipi 2./68. S. 63, 3./46. S. 131
- Ethos s. Moral u. E. 3./22. S. 118, 4./55. S. 206
- Eudaimonismus 2./53. S. 59
- Existentialismus, das Problem des 2./113. S. 82
- Freiheit s. Willens-F. 3./26. S. 120, 4./34. S. 202, 57. S. 206
- und monistischer Idealismus 2./66. S. 62
- des Willens 4./38. S. 202
- Fühlen s. Sich als „etwas“ f. 2./15. S. 45
- Funktionaler Bewußtseinsbegriff, der 4./4. S. 178
- Gegebenes, das 2./59. S. 60
- Gegenüber s. An-sich 2./87. S. 69
- und Apriori 2./44. S. 56
- , das 3./53. S. 136

Gegenüber, das, als Symbol 2./16. S. 45
 Gegenwart 4./59. S. 207
 Geist s. Seele u. G. 3./24. S. 119
 —, der, als Vernunft 3./48. S. 131
 Geister, reine 3./41. S. 127
 Geisteswissenschaften 4./56. S. 206
 Geschichte der Philosophie 2./73. S. 65
 Gott 2./72. S. 64, 140. S. 102, 3./58. S. 139, 4./93. S. 215
 Grenze, innere der Philosophie 3./83. S. 151
 Grenzen der Erkenntnis 2./143. S. 103
 — s. Physiologisches und dessen G. 4./104. S. 216
 Grundbegriffe 2./8. S. 39
 Grundfragen, die erkenntnistheoretischen 2./119. S. 86
 Grundposition, die idealistische 2./22. S. 48, 26. S. 50

H Halluzination s. Außenwelt, die, als H. 3./54. S. 136
 Hegel 4./15. S. 193
 Himmel, der 3./70. S. 143
 Humor des Philosophen, der 2./36. S. 54

I Ich 3./65. S. 141, 4./44. S. 203
 Ich bin 3./40. S. 126
 —, das 2./127. S. 92
 Ich als Du 4./76. S. 209
 —, der Entscheidende 3./33. S. 124
 —, das und das Erwachen 4./14. S. 192
 — und Ichleib 2./63. S. 61
 — und Ichvorstellung 4./83. S. 211
 —, das individuelle 2./122. S. 88
 — und Mensch 2./71. S. 63
 — s. Natur und I. 3./75. S. 146
 — und Nicht-Ich 2./14. S. 43, 25. S. 49, 46. S. 57
 — s. Paradoxie des I.s 2./56. S. 59
 —, primäres 4./19. S. 194
 —, das seelische 4./25. S. 196
 — s. Subjektiv und I. 4./58. S. 20
 — und Urerlebnis 3./73. S. 144, 4./12. S. 190
 — s. Was bin ich? 2./45. S. 56, 51. S. 58, 113. S. 82
 Ich-Erleben 2./121. S. 88
 Ichleib s. Ich und I. 2./63. S. 61
 Ideal und real 4./95. S. 215
 Idealismus 2./42. S. 55, 4./69. S. 208

- Idealismus, der monistische 2./52. S. 59, 66. S. 62, 88. S. 69
 — gegen Realismus 3./56. S. 137
 — und Realismus 2./29. S. 50
 — s. Tastsinn gegen I. 4./84. S. 212
 Idealist, monistischer s. Parmenides als m. I. 2./83. S. 67
 Idealistische Grundposition, die 2./22. S. 48, 26. S. 50
 Immanenz und Transzendenz 3./49. S. 134
 Ikarus, die Flügel des 3./98. S. 168
 Inkausalität der Erlebnisse 3./62. S. 140
 Innen s. Außen und I. 2./60. S. 60, 4./92. S. 213
 Innen und Außen 2./104. S. 76
 Innenwelt 2./106. S. 78
 —, die 3./6. S. 108
 In mir und außer mir 4./82. S. 211
 Intention als Projektion 4./13. S. 192
 Inwendig und auswendig 4./49. S. 205
 Irrealität der Zeit und die Mystik 2./65. S. 62
 Ist, das 4./33. S. 201
 — und Jetzt 4./51. S. 205
- Jesus, Liebe und Demut 2./116. S. 86
 — s. die Wunder J. 2./19. S. 47
 Jetzt 4./77. S. 209, 101. S. 215, 116. S. 217
 —, das 4./20. S. 194, 103. S. 216
 — s. Ist und J. 4./51. S. 205
- Kant 2./48. S. 57, 4./80. S. 211
 Kategorien 3./12. S. 112
 Kausalgesetz 3./44. S. 128
 Kausalität 3./95. S. 164
 — s. Dynamik 2./9. S. 39, 57. S. 59, 120. S. 87
 Kirchtürme 3./43. S. 127
 Kritizismus s. Philosoph, der 2./17. S. 45
 Kunst, die 3./25. S. 119
- Lebensweisheit 2./80. S. 66
 Letztes, das 2./102. S. 76
 Liebe 3./28. S. 120, 4./29. S. 200, 91. S. 213
 — s. Jesus, L. und Demut 2./116. S. 86
 — und Stolz 2./67. S. 63
 Logik und Metaphysik 2./41. S. 55
 — und Sprache 2./50. S. 58

- M** Macht s. Wille zur M. 3./42. S. 127, 50. S. 135
 Magie s. Vorzeichen 2./7. S. 38
 Materiell s. real und m. 2./76. S. 65
 Mensch, Bestimmung des M.en 2./54. S. 59
 — s. Ich und M. 2./71. S. 63
 —, der und das Schicksal 4./45. S. 204
 Metaphysik 2./47. S. 57, 3./68. S. 142
 —, die 3./14. S. 113
 — s. Logik und M. 2./41. S. 55
 — spekulative 2./78. S. 66
 — der Wirklichkeit, die 4./7. S. 183, 41. S. 203
 Methode der Philosophie, zur 3./94. S. 163
 Möglichkeit 2./10. S. 40
 Monismus 2./30. S. 51
 Moral und Ethos 3./22. S. 118, 4./37. S. 202, 55. S. 206
 Mystik 2./4. S. 35
 — s. Irrealität der Zeit und die M. 2./65. S. 62
- N** Nachdenken 2./61. S. 61
 Namenszauber 2./89. S. 70
 Natur, die 3./4. S. 107
 — und Ich 3./75. S. 146
 Naturalismus 3./10. S. 112, 4./42. S. 203
 Naturgesetz 2./81. S. 66
 Naturteleologie 2./139. S. 101
 Nicht-bewußt 2./23. S. 49
 Nicht-Ich s. Ich und N.-I. 2./14. S. 43, 25. S. 49
 Nichts, das 2./1. S. 34, 4./35. S. 202
 Notwendigkeit 2./10. S. 40
 — s. Wirklichkeit und N. 4./43. S. 203
 Nur, das 2./77. S. 66
- O** Objekt, s. Subjekt—O. 2./13. S. 42, 144. S. 104, 3./66. S. 142
 4./1. S. 171
 Oben—Unten 4./21. S. 195
 Offenbarungsglaube 2./74. S. 65
- P** Pantheismus 2./82. S. 67, 94. S. 72, 3./9. S. 112, 47. S. 131
 Paradoxie, die 2./133. S. 95
 — des Ichs 2./56. S. 59
 Parallelismus, psycho-physischer 2./110. S. 81, 123. S. 90
 Parmenides als monistischer Idealist 2./83. S. 67

Philosoph 4./90. S. 213

—, der 2./17. S. 45, 3./15. S. 113

Philosophie, 2./21. S. 48, 37. S. 54, 3./1. S. 106, 4./27. S. 197,
4./60. S. 207, 67. S. 208, 100. S. 215

— als Aufklärung 3./19. S. 114

— s. Geschichte der Ph. 2./73. S. 65

—, die innere Grenze der 3./83. S. 151

— s. Methode der Ph., zur 3./94. S. 163

— und Religion 2./97. S. 74

— s. Transzendentalph. 2./79. S. 66

— und Weltanschauung 2./91. S. 70

— der Wirklichkeit 2./90. S. 70

— s. Wissenschaften, die und die Ph. 3./18. S. 114

Physik, Analogie mit der 4./32. S. 201

Physiologische Wahrnehmungstheorie 3./59. S. 139

Physiologisches und dessen Grenzen 4./104. S. 216

Physisch-psychisch 3./29. S. 120

— s. Grundbegriffe 2./8. S. 39

Positivismus und Transzendentalphilosophie 2./138. S. 100

Primäres Ich 4./19. S. 194

Projektion s. Intention als P. 4./13. S. 192.

Problem der Affinität, das 3./23. S. 118

—, psycho-physisches 3./32. S. 123, 76. S. 146, 4./74. S. 209

Protagoras und Sokrates 2./111. S. 81

Psychisch 2./28. S. 50

— s. Physisch-psychisch 3./29. S. 120

Psychologie s. Realglaube, der (dessen Ps.) 3./57. S. 138

— und Transzendentalphilosophie 2./117. S. 86

— als Wissenschaft 3./7. S. 111

—, zur 3./96. S. 164

Psycho-physisch 2./70. S. 63, 99. S. 75

Psycho-physischer Parallelismus 2./110. S. 81, 123. S. 90

Psycho-physisches Problem 3./32. S. 123, 76. S. 146, 4./74. 209

Rätsel des Daß und So, das 4./31. S. 200

— des Seins, das 4./9. S. 183

— der Sphinx, das 2./134. S. 96

Raum, der 2./27. S. 50, 3./17. S. 113

— s. Apriori des R.s 4./36. S. 202

— s. Zeit und R. 3./13. S. 112

Raumanschauung s. Zeit, die ... 4./80. S. 211

Real-ideal s. Grundbegriffe 2./8. S. 39

Real und materiell 2./76. S. 65

Reales, das 4./52. S. 205

— s. Welt des R.en, die 4./48. S. 204

Realglaube, der (dessen Psychologie) 3./57. S. 138

Realismus 4./18. S. 194

— s. Idealismus gegen R. 3./56. S. 137

—, der naive 3./89. S. 155

—, zu 4./22. S. 195

Realisierung durch die Sprache 3./8. S. 111, 4./46. S. 204

Realität 4./54. S. 206

Realität, unbewußte 2./131. S. 94

— s. Wirklichkeit und R. 2./112. S. 81

— s. Zeit und R. 3./36. S. 124

— als Zwangsvorstellung 3./55. S. 137

Religion s. Philosophie und R. 2./97. S. 74

S Scheinhaftigkeit der Außenwelt 2./2. S. 34

Schicksal s. Mensch, der und das Sch. 4./45. S. 204

Seele 2./38. S. 54

— und Geist 3./24. S. 119

Seelisches s. Bewußtsein und S. 2./128. S. 92

Sein, das 2./124. S. 91

— s. Denken und S. 2./85. S. 68, 3./99. S. 168

—, das Rätsel des 4./9. S. 183

— und Zeit 4./79. S. 210

Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis 2./43. S. 56

Sich als „etwas“ fühlen 2./15. S. 45

Sinn 2./58. S. 60

Skeptizismus 2./5. S. 38, 3./81. S. 149

— s. Dogmatismus und S. 3./2. S. 107

So-Erleben, das Warum des 2./35. S. 53

Sokrates 2./111. S. 81

Solipsismus 3./74. S. 145, 4./16. S. 193, 28. S. 198

—, der 3./31. S. 122

—, der methodische 4./8. S. 183

Sosein der Welt, das 2./115. S. 85

Sphinx, das Rätsel der 2./134. S. 96

Sprachdenken 4./64. S. 208

Sprache 2./101. S. 76, 4./63. S. 207, 88. S. 212

— und Denken 3./37. S. 125, 39. S. 126

— s. Logik und S. 2./50. S. 58

— s. Realisierung durch die S. 3./8. S. 111, 4./46. S. 204

- und Urerlebnis 3./85. S. 154
- Spiritualismus 4./17. S. 194
- Stolz s. Liebe und St. 2./67. S. 63
- Subjekt—Objekt 2./13. S. 42, 144. S. 104, 3./66. S. 142, 4./1. S. 171
- Subjektiv und Ich 4./58. S. 207
- Substantialität 2./130. S. 94
- Syllogismus, zum 2./49. S. 58
- Symbol s. Gegenüber, das, als S. 2./16. S. 45
- Tastsinn gegen Idealismus 4./84. S. 212
- Tatsachen 2./40. S. 55
- Teleologie s. Naturteleologie 2./139. S. 101
- Tiefenpsychologie, zur 2./118. S. 86
- Tod 4./66. S. 208
- und Unsterblichkeit 3./20. S. 115
- Transzendentalphilosophie 2./79. S. 66
- s. Positivismus und T. 2./138. S. 100
- s. Psychologie und T. 2./117. S. 86
- Transzendenz 3./64. S. 141, 4./11. S. 189, 53. S. 206
- s. Immanenz und T. 3./49. S. 134
- und Wirklichkeit 2./96. S. 73
- , Zug zur 2./92. S. 71
- Träume 2./105. S. 77
- Trieb und Wille 2./64. S. 62
- Tugenden 3./69. S. 143
- Übereinstimmung 2./135. S. 97
- Unbewußt 4./24. S. 196
- und außerbewußt 2./31. S. 51
- Unbewußtes, das 2./100. S. 75, 107. S. 79, 137. S. 99, 3./77. S. 146
- Unsterblichkeit 2./93. S. 71, 136. S. 98
- s. Tod und U., 3./20. S. 115, 4./66. S. 208
- Unten s. Oben-U. 4./21. S. 195
- Urerlebnis 2./3. S. 35
- , das 2./18. S. 46, 142. S. 103, 3./16. S. 113, 60. S. 140, 61. S. 140, 4./47. S. 204
- s. Aufklärung und U. 3./63. S. 141
- s. Ich und U. 3./73. S. 144
- und Ich 4./12. S. 190
- s. Sprache und U. 3./85. S. 154
- s. Wille und U. 2./20. S. 47
- Ursprung, der 3./45. S. 130

- V** Verantwortlichkeit 3./21. S. 117
 Vergänglichkeit, die 2./69. S. 63
 Vorstellung, 2./12. S. 41, 4./65. S. 208, 78. S. 210
 — s. Erlebnis und V. 4./75. S. 209
 — und Erlebnis 2./32. S. 52
 — s. Ich und Ich-V. 4./83. S. 211
 Vorstellungen s. Dinge als V. 4./3. S. 178
 Vorurteil, das realistische 4./2. S. 175
 Vorzeichen (Magie) 2./7. S. 38
- W** Wahrhaftigkeit 3./71. S. 143
 Wahrheit 2./6. S. 38
 — und Wahrhaftigkeit 3./71. S. 143
 Wahrheiten an sich 3./78. S. 147
 Wahrnehmungstheorie, physiologische 3./59. S. 139
 Warum? 4./10. S. 188
 Warum, das 2./109. S. 80
 —, das, des So-Erlebens 2./35. S. 53
 Was bin ich? 2./45. S. 56, 51. S. 58, 113. S. 82.
 Wege, die zwei 2./84. S. 67
 Weisheit 4./5. S. 182
 Welt des Realen, die 4./48. S. 204
 —, die reale 3./97. S. 165
 —, reale und Erlebniswelt, 2./55. S. 59
 — s. Sosein, das, der W. 2./115. S. 85
 — s. (Außenwelt) und Weltbild 2./22. S. 48
 Weltanschauung s. Philosophie und W. 2./91. S. 70
 Weltbild 2./22. S. 48
 Wert und Zweck 4./23. S. 196
 Werturteile 2./141. S. 103
 Widerspruch, der 2./129. S. 93
 Wille 3./35. S. 124, 82. S. 149, 4./89. S. 212
 — zur Macht 3./42. S. 127, 50. S. 135
 — s. Trieb und W. 2./64. S. 62
 — und Urerlebnis 2./20. S. 47
 — und Wirken 2./39. S. 54
 Willensfreiheit 3./26. S. 120, 4./34. S. 202, 57. S. 206
 Wirken s. Wille und W. 2./39. S. 54
 Wirklich 4./73. S. 208
 Wirklich und unwirklich s. Grundbegriffe 2./8. S. 39
 Wirklichkeit 3./52. S. 136
 — s. Metaphysik der W. 4./7. S. 183, 41. S. 203

- Wirklichkeit — Möglichkeit — Notwendigkeit 2./10. S. 40
 — und Notwendigkeit 4./43. S. 203
 — s. Philosophie der W. 2./90. S. 70
 — und Realität 2./112. S. 81
 — s. Transzendenz und W. 2./96. S. 73
 Wissen, das 2./125. S. 92
 Wissenschaft s. Erlebnis und W. 3./86. S. 154
 Wissenschaften, die, und die Philosophie 3./18. S. 114
 Wollen, Freiheit des 4./38. S. 202
 Wortdinge 3./72. S. 144
 Wunder Jesu, die 2./19. S. 47
 Wunsch und Befehl 3./34. S. 124
 Zeit 3./11. S. 112, 51. S. 135, 4./117. S. 217, 119. S. 217
 —, die, ist keine Anschauungsform (Kant), sondern borgt ihre
 Anschaulichkeit aus der Raumanschauung 4./80. S. 211
 — s. Erleben und Z. 4./62. S. 207
 — s. Irrealität der Z. und die Mystik 2./65. S. 62
 — und Raum 3./13. S. 112
 — und Realität 3./36. S. 124
 — s. Sein und Z. 4./79. S. 210
 Zwangsvorstellung s. Realität als Z. 3./55. S. 137
 Zweck s. Wert und Z. 4./23. S. 196
 Zug zur Transzendenz 2./92. S. 71

2. Bibliographie Robert Reiningers

Biographische Angaben

Reininger ist geboren in Linz a. d. Donau am 28. September 1869.
 Habilitation als Privatdozent für Philosophie an der Universität Wien, 1903. Außerordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Wien, 1913. Ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Wien, 1922. Emeritierung 1940. Gestorben am 17. Mai 1955 in Wien. Vgl. den Nachruf in: Almanach der Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1955, S. 338—347.

Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen Robert Reiningers

1. Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. W. Braumüller, Wien und Leipzig 1900.
2. Das Kausalproblem bei Hume und Kant, Kantstudien VI. Berlin 1901.

3. Kant, Gedächtnisrede zum 100. Todestage. Wissen für Alle, IV/9 u. 10. Wien 1904.
4. Buchbesprechung: Fritz Mauthner, Aristoteles, Ein unhistorischer Essay, Berlin 1904. Wissen für Alle V/2, Wien Jänner 1905.
5. Philosophie des Erkennens. J. A. Barth. Leipzig 1911.
6. Selbstanzeige: Philosophie des Erkennens. Kant-Studien XV. Berlin 1911.
7. Kants kritischer Idealismus in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung. Wiss. Beilage zum Jahresbericht 1911 der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien.
8. Über H. Vaihingers Philosophie des Als-Ob. Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien, 1912.
9. Das Psycho-Physische Problem. W. Braumüller, Wien und Leipzig 1916, zweite Auflage 1930.
10. Selbstanzeige: Das Psycho-Physische Problem. Kantstudien XXI. Berlin 1917.
11. Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. W. Braumüller, Wien und Leipzig 1922, zweite Auflage 1925.
12. Locke, Berkeley, Hume. Band 22/23 der „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen“. E. Reinhardt, München 1922.
13. Vorwort zu: Adolf Stöhr, Psychologie, 2. Aufl., Wien 1922.
14. Kant, seine Anhänger und Gegner. Band 27/28 der „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen“. E. Reinhardt, München 1923.
15. Kant, Gedenkrede in der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien. W. Braumüller, Wien und Leipzig 1924.
16. Kant und die deutsche Kultur. „Volksbildung“, Bd. V. 2/3, 1924.
17. Zu Kants 200. Geburtstag. Kreuzzeitung, Berlin 1924.
18. Buchbesprechung: Carl Siegel, Grundprobleme der Philosophie, 1925, in „Logos“, Bd. XIV, 1925.
19. Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft. Vortrag am 4. Juni 1928 in d. feierl. Sitzung d. österr. Akademie d. Wissenschaften Wien. Anzeiger d. Akad., phil.-hist. Kl., Jg. 1928.
20. Die Religion der Inder. „Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen“ in „Wissenschaft und Kultur“. F. Deuticke, Leipzig und Wien 1929.
21. Hegel, zur 100. Wiederkehr seines Todestages, in Wissensch. Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien, Vereinsjahr 1929.
22. Metaphysik der Wirklichkeit. W. Braumüller, Wien und Leipzig 1931.
23. Der gegenwärtige Stand des psychophysischen Problems. Forschungen und Fortschritte, 7. Jahrg., Nr. 12, 1931.
24. Wertphilosophie und Ethik. W. Braumüller, Wien und Leipzig 1939, zweite Auflage 1946, dritte Auflage 1947.
25. Über Mechanismus und Vitalismus vom philosophischen Standpunkte aus. Vortrag am 26. Jänner 1945 in der österr. Akademie der Wissenschaften Wien. Anzeiger d. Akad., phil.-hist. Kl., Jg. 1945.
26. Metaphysik der Wirklichkeit. Zweite, gänzlich neubearbeitete und erweiterte Auflage, I. und II. Band. W. Braumüller, Wien 1947 und 1948.

27. Der Pessimismus und seine Überwindung. Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des humanistischen Gymnasiums in Linz, herausgegeben vom Bundesgymnasium Linz. Mai 1952.
28. Philosophie, in: „Lebendige Stadt, Almanach 1957.“ Herausgegeben vom Amt für Kultur und Volksbildung in Wien.
29. Nachrufe in den Rektoratsberichten der Universität: Adolf Stöhr, 1921/22; Sigmund Kornfeld 1927/28; Richard Wahle 1935/36; Moritz Schlick, 1935/36.
30. Nachrufe im Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Alois Höfler, Jg. 1922, Carl Siegel, Jg. 1943, Nicolai Hartmann, Jg. 1951.

Keil, J.: Ephesos und der Etappendienst der Nord- und Ostfront des Imperium Romanum. 8°. 1955 (So. 9 aus Anz. 92/Nr. 12).....	8.—
Kenner, H.: Weinen und Lachen in der griech. Kunst. 8°. 1960 (Sph 234/2)	47.—
Klimpfinger, S.: Die Testmethode in der Persönlichkeitsbegutachtung, Möglichkeiten und Grenzen. 8°. 1944 (Sph 223/3).....	24.—
Kohler, I.: Über Aufbau und Wandlungen der Wahrnehmungswelt. Insbesondere über 'bedingte Empfindungen'. 8°. 1951 (Sph 227/1)	40.—
Kraus, W.: Testimonia Aristophanea. 4°. 1932 (Dph 70/2)	44.—
— Strophengestaltung in der griechischen Tragödie. I. Aischylos und Sophokles. 8°. 1957 (Sph 231/4)	84.—
— Menanders Dyskolos. 8°. 1960 (Sph 234/4)	85.—
Kretschmer, P.: Objektive Konjugation im Indogermanischen. 8°. 1947 (Sph 225/2).....	20.—
Kroll, W.: Das Epicheirema. 8°. 1935 (Sph 216/2).....	4.—
— Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie. 8°. 1940 (Sph 218/2)	8.—
Kronasser, H.: Die Nasalpräsentia und Kretschmers objektive Konjugation im Indogerm. 8°. 1960 (Sph 235/1)	22.—
Lesky, A.: Alkestis, der Mythos und das Drama. 8°. 1925 (Sph 203/2)	36.—
— Der Kommos der Choephoren. 8°. 1943 (Sph 221/3)	28.—
— Hethitische Texte und griechischer Mythos. 8°. 1950 (Anz. 87/Nr. 9)	vgr.
— Die Maske des Thamyris. 8°. 1951 (So. 4 aus Anz. 88/Nr. 8)	6.—
— Die Entzifferung von Linear B. 8°. 1954 (So. 5 aus Anz. 91/Nr. 6) ..	6.—
Meister, R.: Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sog. 'Sortes Sangallenses'). Erläuterungen. 8°. 1951 (Sph 225/5)	60.—
— Geschichte des Doktorates der Philosophie an der Universität Wien. 8°. 1958 (Sph 232/2).....	68.—
— Beiträge zur Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universität. 8°. 1957 (So. 3 aus Anz. 94/Nr. 4).....	16.—
— Das Problem der Lehr- und Lernfreiheit in der Thunschen Universitätsreform und in der Gegenwart in Österreich. 8°. 1957 (So. 9 aus Anz. 94/Nr. 15)	18.—
— Ereignis-, Geistes- und Kulturgeschichte. 8°. 1958 (So. 1 aus Anz. ph. 95 Nr. 1)	18.—
— Wilhelm von Hartels Wirken in der Akademie der Wissenschaften. 8°. 1959 (So. 1 aus Anz. ph. 96/Nr. 1)	18.—
— Die Begründung der Lehrfreiheit an der Universität Halle. 8°. 1959 (So. 3 aus Anz. ph. 96 Nr. 3)	22.—
— Das Verhältnis des Staates zu den verschiedenen Kulturgebieten. 8°. 1960 (So. 2 aus Anz. 97/Nr. 10)	16.—
Mras, K.: Apuleius Florida im Rahmen ähnlicher Literatur. 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 12)	8.—
— Sanchuniathon. 8°. 1952 (So. 11 aus Anz. 89/Nr. 12)	6.—
— St. Patricius als Lateiner. 8°. 1953 (So. 5 aus Anz. 90/Nr. 6)	8.—
— Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum. 8°. 1956 (So. 10 aus Anz. 93/Nr. 17).....	6.—
— Die Hegesippus-Frage. 8°. 1958 (So. 8 aus Anz. 95/Nr. 8).....	10.—
Nawratil, K.: Das Problem des Geistes in der Philosophie Robert Reiningers 8°. 1961 (Sph 236/3)	72.—
Pfister, F.: Die Reisebilder des Herakleides. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. 8°. 1951 (227/2)	88.—
Pfiffersdorffer, G.: Studien zu Poseidonios. 8°. 1959 (Sph 232/5)	76.—
Pittioni, R.: Zum Herkunftsgebiet der Kelten. 8°. 1959 (Sph 233/3) ..	16.—
Pühringer, R.: Denkmäler der früh- und hochromanischen Baukunst in Österreich. 4°. 1931 (Dph 70/1)	156.—
Radermacher, L.: Das Epigramm des Didius. 8°. 1912 (Sph 170/9)	12.—
— Hippolytus und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus. 8°. 1916 (Sph 182/3)	40.—
— Beiträge zur Volkskunde auf dem Gebiete der Antike. 8°. 1919 (Sph 187/3)	40.—
— Zur Geschichte der griechischen Komödie. 8°. 1924 (Sph 202/1)	20.—
— Griechische Quellen zur Faustsage. 8°. 1928 (Sph 206/4)	60.—
— Der homerische Hermes hymnus. 8°. 1931 (Sph 213/1)	80.—
— Koine. 8°. 1947 (Sph 224/5)	32.—
— Artium scriptores. Reste d. voraristotel. Rhetorik. 8°. 1951 (Sph 227/3)	140.—
— Prinzipienfragen der griechischen Metrik. 8°. 1948 (Anz. 85/Nr. 19)	8.—
— Das Meer und die Toten. 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 16)	4.—
— Aristophanes', 'Frösche'. Einleitung, Text und Kommentar. 2. Aufl. Von Walther Kraus. 8°. 1954 (Sph 198/4)	96.—
— Vom Würfelspiel, Tod und Teufel. 8°. 1955 (So. 2 aus Anz. 92/Nr. 3) ..	6.—

Schönbauer, E.: Die Res gestae divi Augusti in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung. 8°. 1946 (Sph 224/2)	36.—
— Die Doppelbürgerschaft im römischen Reiche und ihre Wirkung auf die Rechtsentwicklung. 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 17)	6.—
— Das röm. Recht nach 212 in ausschließl. Geltung? 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 17)	8.—
— Municipium. Worterklärung und rechtliche Bedeutung. 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 24)	6.—
— Neue staatsrechtliche Erkenntnisse aus der Inschrift von Heba. 8°. 1950 (Anz. 87/Nr. 8)	12.—
— Zwei Grundbegriffe der römischen Rechtsordnung: Nexus und municipium. 8°. 1950 (Anz. 87/Nr. 17)	12.—
— Der juristisch-literarische Papyrus der Wenger-Festschrift. 8°. 1951 (So. 21 aus Anz. 88/Nr. 26)	16.—
— Attische Klagen in neuer Quellenschau. 8°. 1952 (So. 1 aus Anz. 89/Nr. 1)	8.—
— Die Tafeln von Heraklea in neuer Beleuchtung. 8°. 1952 (So. 7 aus Anz. 89/Nr. 8)	10.—
— Neue Bruchstücke der Heba-Inschrift. 8°. 1952 (So. 21 aus Anz. 89/Nr. 24)	8.—
— Die Sortes Sangallenses als Erkenntnisquelle des römischen und germanischen Rechts. 8°. 1953 (So. 2 aus Anz. 90/Nr. 2)	6.—
— Municipia und coloniae in der Prinzipatszeit. 8°. 1954 (So. 2 aus Anz. 91/Nr. 2)	20.—
— Das Rätsel der oskischen und lateinischen Bantia-Inschrift. 8°. 1955 (So. 8 aus Anz. 92/Nr. 10)	12.—
— Die röm. Repetundengesetzgebung und das neue Gesetzes-Fragment aus Tarent. 8°. 1956 (So. 2 aus Anz. 93/Nr. 2)	16.—
— Die neu gefundenen Reskripte des Septimius Severus (P. Col. 123). 8°. 1957 (So. 8 aus Anz. ph. 1957/Nr. 12)	20.—
— Die Rechtsordnung des röm. Lauriacum. 8° 1958 (So. 13 aus Anz. 95/Nr. 22)	16.—
Stoessl, F.: Personenwechsel in Menanders Dyskolos. 8°. 1960 (Sph 234/5)	60.—
Thiersch, H.: Pro Samothrake. 8°. 1930 (Sph 212/1)	20.—
Topitsch, E.: Die platon.-aristotel. Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung. 8°. 1959 (Sph 233/4)	18.—
Vetter, E.: Zu den lydischen Inschriften. 8°. 1959 (Sph 232/3)	32.—
Vretska, K.: Studien zu Sallusts Bellum Jugurthinum. 8°. 1955 (Sph 229/4).	60.—
Wenger, L.: Zwei lateinische Papyri zum römischen Eherecht. 8°. 1941. (Sph 219/1)	10.—
— Canon in den röm. Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wortstudie. 8°. 1942 (Sph 220/2)	40.—
— Neu gefundene Bruchstücke der Lex Ursonensis c. 417—123 (Die Bronzeinschrift von El Rubio). 8°. 1949 (Anz. 86/Nr. 13)	10.—
— Die Quellen des römischen Rechts. 4°. 1953 (DGes. 2), Holzhausen ...	1120.—
Wilhelm, A.: Attische Urkunden. I. 8°. 1911 (Sph 165/6)	vgr.
— — II. 8°. 1915 (Sph 180/2)	16.—
— — III. 8°. 1926 (Sph 202/5)	24.—
— — IV. 8°. 1940 (Sph 217/05)	24.—
— — V. 1942 (Sph 220/5)	44.—
— Neue Beiträge zur griech. Inschriftenkunde. I. 8°. 1911 (Sph 166/1)	vgr.
— — II. 8°. 1912 (Sph 166/3) und III. 8°. 1914 (Sph 175/1)	vgr.
— — IV. 8°. 1915 (Sph 179/6)	24.—
— — V. 8°. 1932 (Sph 214/4)	16.—
— — VI. 8°. 1921 (Sph 183/3)	20.—
— Zur Topographie der Schlacht bei Salamis. 8°. 1929 (Sph 211/1) ...	12.—
— Aigyptiaka. I. 8°. 1946 (Sph 224/1)	20.—
— Zu den griechischen Inschriften aus dem Heiligtum des karischen Gottes ΕΙΝΥΠΙ. Zu einem Beschlusse der Athener aus dem Jahre 128 v. Chr. Epigramme aus Side. 8°. 1947 (Sph 224/4)	26.—
— Die Gedichte des Ptolemaios aus Panopolis. 8°. 1948 (Anz. 85/Nr. 22)	14.—
Winkler, W.: Typenlehre der Demographie. 8°. 1952 (Sph 227/5)	88.—
Wlassak, M.: Anklage und Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer. 8°. 1917 (Sph 184/1)	64.—
— Zum römischen Provinzialprozeß. 8°. 1919 (Sph 190/4)	24.—
— Der Judikationsbefehl der römischen Prozesse. 8°. 1921 (Sph 197/4)	72.—
— Studien zum altröm. Erb- und Vermächtnisrecht. I. 8°. 1933 (Sph 215/2)	20.—

Durch den Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, H. Böhlau Nachf., Wien IX, Frankgasse 4, zu beziehen.

Druck von Adolf Holzhausens Nfg., Universitätsbuchdrucker, Wien